63e ANNÉE (7e Série) N° 5 29 JANVIER 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

L'ANCIEN TESTAMENT

SOMMAIRE

I. ETUDES ET COMMENTAIRES SUR L'ANCIEN TESTAMENT. — 1. Dom T. Maertens, *La mort a regné depuis Adam.* — 2. A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé.* — 3. B. Couroyer, *L'Exode.* — 4. H. Cazelles, *Les Nombres.* — 5. J. Martin, *Moïse, homme de Dieu.* — 6. W. Vischer, *Les premiers prophètes.* — 7. J. Steinmann, *Le Prophète Jérémie.* — 8. Dom H. Duesberg, *Le Psautier des malades.* — 9. A. Baruch, *Judith, Esther.*

II. THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT. — 10. F. Michaëli, *Dieu à l'image de l'homme.* — 11. W. F. Albright, *De l'âge de pierre à la chrétienté.*

III. DIVERS. — 12. A. Elchinger, *Lectures Bibliques.* — 13. Mgr Soubigou, *L'Ancien Testament et les Educateurs.* — 14. G. Rémy, *De la création à l'ère atomique.* — 15. H. Tardif, *La Victoire du Nouvel Adam.* — 16. A. Parrot, *Découverte des Mondes ensevelis.* — 17. J. Starcky, *Palmyre.*

I. — Etudes et commentaires sur l'Ancien Testament

Notre Bulletin sera tout entier consacré à l'Ancien Testament. Le prochain, qui ne se fera pas trop attendre, sera réservé au Nouveau. Les livres de Spicq, Dupont, Ricciotti et surtout le *Saint Jean* de Mollat et *La question synoptique* de Vaganay lui permettront d'être, lui aussi, abondant. Mais il est certain que la production vétérotestamentaire dépasse actuellement en quantité la néotestamentaire.

1. — L'*Ami* (1952, p. 374) a présenté le premier fascicule d'un commentaire assez original sur la Genèse, dû à Dom Thierry MAERTENS, moine de l'abbaye de St-André-lès-Bruges. Il était tout consacré à Gen. I. Le deuxième l'est à Gen. II, 46 - III, 24 et s'intitule : *La mort a régné depuis Adam* [1]. Chaque fascicule forme un tout bien distinct. La présentation typographique et les illustrations tirées des sculptures de Chartres font de ces fascicules des réussites de l'édition.

Dom M. lit Gen. II-III dans les trois dimensions du passé, du présent et de l'avenir, en décelant pour chaque verset les thèmes importants que la tradition biblique reprendra constamment. Il est capable de justifier, par l'évolution littéraire, plusieurs typologies. Ainsi à propos de Gen. II, 9 (« Yahvé *prit* l'homme et l'établit ») on évoque l'emploi séculaire du mot *laqah* (prendre) qui désigne « une assomption de l'homme dans un ordre nouveau » et pourra un jour dire l'appel de l'homme à l'immortalité (p. 30-31). Le thème du paradis est suivi étapes par étapes : localisé dans une région imaginaire aux couleurs légèrement mythologiques, puis au Golfe Persique par un interpolateur (Gen., II, 10-14), il tend à coïncider avec Sion dans les perspectives d'Ezéchiel et du Second Isaïe, en attendant de coïncider avec la Jérusalem céleste de l'Apocalypse (p. 45-50). Le thème de la solidarité du chef avec son peuple est constant également. On le retrouve à propos d'Adam, d'Ithobaal (Ez., XXVIII) et Hophra (Ez., XXXI) : on a ainsi un acheminement réel vers Rom. V, 17-19 (p. 68-70). Le thème du sommeil religieux, décelé en Gen. II, 21 est poursuivi aussi à travers la Bible : les actions de Dieu sont mystère et restent étrangères au regard humain ; ainsi en est-il du geste de Dieu créant la femme « puisque avec la femme c'est le premier amour qui s'introduit dans le monde » (p. 38). Comment Dom M. a-t-il oublié, à propos de III, 15, le thème *messianique* du lignage (*zéra*) qui est repris, spécialisé, épuré, spiritualisé aux niveaux d'Abraham, de David (II Sam., VII), du Second Isaïe (Is. LIII) et de S. Paul ? De même il n'a pas précisé assez soigneusement le thème de l'opposition entre Yahvé et *Nahash* (le Serpent) : ce dernier est, semble-t-il, à comprendre comme une réduction des Monstres opposés à la divinité ; et le mot *Nahash* se retrouve, avec ce sens, en Am., IX, 3.

Nous ne pensons pas que Gen., II, 18-20 doive faire conclure à une expérience de bestialité primitive : on a eu cette idée dans les mythes babyloniens, mais le récit génésiaque ne serait-il pas écrit précisément pour la repousser ?

2. — L'été dernier, une expédition dirigée par Jean de Riquer, compagnon de Paul-Emile Victor au Groenland, et Fernand Navarra, et comprenant plusieurs spécialistes géographes et ethnologues, a entrepris l'ascension du Mont Ararat, au sommet duquel, selon la Genèse, se serait posée l'arche de Noé. L'ascension de ce mont de 5.165 m. avait été réalisée en 1829 pour la première fois. Depuis, les tentatives s'étaient espacées (1850, 1876, 1893) quand, en 1916, pendant la première guerre mondiale, l'aviateur russe Roskovitsky survolant la montagne affirma avoir vu, sur une de ses pentes, les débris d'un vaisseau antique ; le tsar aurait alors envoyé une expédition qui aurait retrouvé les vestiges en question et aurait conclu à l'identification.

[1] Ed. « Paroisse et Liturgie », grand in-8, 102 p., abbaye St-André, 1951.

Le rapport aurait disparu durant la révolution bolchevique et la relation Roskovitsky (reproduite dans *Ecclesia*, nov. 1949, p. 45-46, qui n'y ajoute d'ailleurs pas foi) est d'une pauvreté telle qu'on n'en saurait tirer grand chose. Néanmoins en 1949 une expédition américaine, dirigée par le Dr Smith, s'aventurait dans le massif mais sans rien trouver. La même année, deux autres tentatives, celles du hollandais Roozen et de l'anglais Sykes, restaient sans lendemain, le gouvernement turc ayant refusé les visas nécessaires pour aborder cette région frontière, zone militaire. L'expédition de 1952 est arrivée à Paris, en septembre, riche d'intéressantes recherches géo-ethnographiques, mais ne rapportant qu'une déception au sujet des vestiges de l'arche [2].

Avant que ne soient connus les résultats de l'expédition, A. Parrot, conservateur en chef des Musées nationaux, avait dit son scepticisme dans une élégante brochure, qui inaugure une nouvelle collection d'archéologie biblique [3].

Le déluge a été un désastre très certainement mésopotamien. P. en recherche la documentation littéraire et épigraphique, qu'il poursuit jusqu'à la version sumérienne antérieure au 2e millénaire, puis la documentation archéologique qui fait état des fouilles de Woolley à Our (1928-29) et de celles de Langdon à Kish, qui suivirent de peu. L'un et l'autre savant prétendirent avoir retrouvé les traces du déluge en Mésopotamie : une couche alluvionnaire d'argile vierge, épaisse de 2 m. 70 à 3 m. 70, séparait à Our deux civilisations : Woolley en situait l'apparition vers 3.500 av. J.-C. En dépit de l'enthousiasme manifesté par certains vulgarisateurs [4] et même par des orientalistes avertis [5], il fallut déchanter. Les dépôts laissés par la crise des fleuves mésopotamiens n'étaient pas synchroniques et les découvertes du même genre tendaient à se multiplier. L'archéologie fournissait la preuve de plusieurs déluges. « Nous pensons, conclut P., que l'un de ces cataclysmes s'accompagna de tels ravages et fit une telle impression, qu'il devint un des thèmes de la littérature cunéiforme » (p. 36).

Cette littérature a « théologisé » le déluge. Le conseil des dieux a décidé la destruction de l'humanité ; heureusement il n'était pas unanime et l'un des dieux, Ea, en trahissant le secret de sa décision, permet au Noé babylonien de se sauver grâce à une arche. Ea reconnaîtra, devant Enlil, qu'il a divulgué le secret, mais affirmera qu'il y a eu disproportion entre la faute et le châtiment. Les dieux, qui ont été effrayés par le cataclysme déchaîné, s'aperçoivent qu'ils ne peuvent vivre sans que l'humanité offre le sacrifice sur lequel ils s'abattent « comme des mouches ». Le Noé babylonien qui a renoué avec cette institution est héroïsé et, avec sa femme, devient semblable aux dieux. La tradition babylonienne a donc déjà universalisé et moralisé — à sa façon — le déluge. Un polythéisme grossier et fantasque s'y exprime.

La Bible présente une inspiration religieuse radicalement différente. La maîtrise du Dieu unique, la pensée centrale du péché suffisent à ce changement de perspective spirituelle. P. aurait pu ajouter : la conception du Reste, si profondément biblique, s'exprime déjà dans le fait de Noé, comme l'a bien reconnu un autre auteur protestant S. de Dietrich [6].

3. — Les études catholiques récentes sur l'*Exode* sont rares, plus encore que celles sur la Genèse. On cite le commentaire flamand du P. Ceuppens, O. P. (chez Beyaert, Bruges, 1932) et le commentaire allemand, un peu postérieur, de P. Heinisch, dans la Bible de Bonn. En français nous n'avions strictement rien et l'on attend toujours, avec une certaine impatience, le tome I de la Bible Pirot-Clamer, qui contiendra les deux premiers livres du Pentateuque. Aussi avec quelle joie accueillera-t-on l'*Exode* que le P. Couroyer, O. P., professeur d'égyptien, de copte et d'hébreu à l'Ecole biblique de Jérusalem, vient de traduire pour la Bible de Jérusalem [7].

Il y a, dans l'histoire d'Israël, une référence constante aux commencements de la nation choisie. Yahvé est appelé « le Dieu qui tira Israël d'Egypte » (par ex. Os., II, 17 ; VIII, 13 ; XI, 1, 5 ; Mich, VI, 4 ; VII, 15 ; Ps. LXXXI, 11 ; CXXXV, 8-9). Le temps qui suivit immédiatement la sortie du « bagne », et qui se vécut au désert, est considéré volontiers par les prophètes comme l'époque des « fiançailles » entre Dieu et son peuple et la période idéale à laquelle il faudrait — spirituellement — revenir (Os., II, 17 ; Jér., II, 2-3). Ezéchiel fut sans doute le premier à rectifier l'idéalisation et à montrer que, dès l'origine, les fautes de la nation ont pesé sur son destin. En quoi il était plus près des textes de l'Exode (par ex. Ex. XXXII, 25-29). — Le point de départ historique de la tradition biblique a donc une grande solidité ; « on doit cependant reconnaître que l'importance de ces souvenirs pour la vie du peuple et l'écho qu'ils trouvaient dans les rites ont donné aux récits de l'Exode la couleur d'une geste héroïque et parfois d'une liturgie. Mais ces développements ne sont que l'expression vivante d'une tradition qui remonte certainement aux origines du peuple et à son premier chef, Moïse » (p. 10).

Ces précieuses indications sur le genre littéraire de l'écrit sont précisées en un certain nombre de notes. Le total des Israélites partants : 600.000, sans compter leurs familles (XII, 37-38) est évidemment à réduire : « avec le cours des âges le chiffre aura été augmenté, mais toute conjecture est inutile quant à sa teneur primitive » (p. 68) ; C. est plus sage qu'Hummelauer qui avança naguère le chiffre de 25.000. Le passage de la Mer des Roseaux est rapporté « sur le mode épique » (p. 74). Quant aux fléaux qui s'abattirent sur les Egyptiens, on trouve « déjà dans l'Exode des traces d'amplification » (p. 48). On aimerait — tant les commentaires sur l'Exode sont rares — plus d'applications encore : la mise en scène du Pharaon en personne (V, 1) relève-t-elle d'un genre littéraire ? Qu'en

[2] Voir « *Le Monde* », du 10 sept. 1952 : « *L'Arche de Noé n'a pas été retrouvée sur le mont Ararat.* »

[3] *Déluge et Arche de Noé* (*Cahiers d'archéologie biblique* nº 1), Paris-Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 62 p., 320 fr. Les illustrations sont abondantes et remarquablement choisies.

[4] Ch. Marston, *La Bible a dit vrai* (traduct. française, Paris, Plon, 1936), p. 67.

[5] Dhorme, dans *Revue biblique*, 1930, p. 340.

[6] *Le Dessein de Dieu* (Delachaux et Niestlé, 1945).

[7] *L'Exode*, dans *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem*, in-8 de 182 p., 600 fr. Paris, Ed. du Cerf, 1952.

est-il du miracle de la manne (cette dernière est présentée, p. 84, comme « l'exsudation du *tamaris mannifera* ») ? La préface reconnaissait parfois aux récits l'allure d'une liturgie : cette idée ne semble pas reprise au cours du commentaire. Nous pensons que l'allusion était à l'hypothèse de Pedersen (*Israël, its life and culture*, III-IV, Londres, 1947, p. 384-415) sur les quinze premiers chapitres : ils auraient servi à une récitation liturgique, plus ou moins mimée, qui aurait trouvé place au cours de la nuit où l'on commémorait la défaite des Egyptiens ; on y mangeait l'agneau pascal ; et tout se terminait par le péan triomphal qu'Ex., XV, 17, semble localiser au temple de Jérusalem.

La détermination du « genre » n'est pas le seul problème littéraire de l'Exode. Il y a celui de la composition. Fidèle à la pensée du P. de Vaux dans sa préface à *La Genèse* (Edit. du Cerf, 1951 ; voir *Ami* 1952, p. 65), C. ne parle pas de « documents », mais de « traditions » yahwiste, élohiste et sacerdotale. La yahwiste « est prépondérante et commande l'ordonnance du récit » (p. 9). Sous toute réserve, les notes indiquent les attributions proposées. Pour le passage de la Mer des Roseaux, par exemple, le yahwiste narre que Dieu refoule les eaux par un vent d'est, le sacerdotal que Moïse fend les eaux d'un geste de sa main, l'élohiste apparaissant moins clairement (p. 74). La vocation de Moïse est racontée différemment par le sacerdotal (Ex., VI) et par les autres (Ex., III-IV).

C. date les événements de l'Exode, avec la majorité des critiques, du XIII[e] siècle avant J.-C., soit sous Menepta (1224 - 1214), soit dans la seconde moitié du règne de Ramsès II (1290-1224). Il situe le passage de la Mer des Roseaux à la pointe sud des Lacs Amers (p. 15).

L'Exode contient des parties législatives. — Le Décalogue (XX, 1-17) remonte à Moïse, mais il faut concéder que nous n'avons pas le mot à mot des dix commandements rapportés de la Montagne ; chaque clause de l'Alliance était sans doute, à l'origine, exprimée sous une forme aussi brève — lapidaire ! — que celle des 5[e], 6[e], 7[e] et 8[e] commandements. Une autre recension du Décalogue se trouve en Deut., V, 6-18, plus développée sur quelques points. Ces deux recensions « remontent à une forme primitive plus brève » (p. 17, 97). Cette datation mosaïque du Décalogue, charte de l'Alliance, est admise aujourd'hui par l'ensemble des critiques [8]. — Le Code de l'Alliance (XX, 22 à XXIII, 19) « suppose que la sédentarisation est déjà un fait accompli », comme le prouve l'intérêt porté aux bêtes de labour, aux travaux agricoles et vinicoles, aux maisons (p. 16) ; c'est un document qui a pu exister à l'état séparé et qu'on attribue à la tradition élohiste « parce qu'il en rappelle la langue » (p. 101). C. en fixe la date à l'époque où Israël se constituait en peuple et commençait à se fixer au sol. H. Cazelles a pensé que ce code est la législation donnée par Moïse dans les plaines de Moab, quand les tribus de Gad et de Ruben se sont installées en Transjordanie [9] : la position de C., moins précise, est peut-être préférable. La date du Code de la rénovation de l'Alliance ou second Décalogue (cultuel), de tradition yahwiste (XXXIV, 14-26), n'est pas précisée. Les sections cultuelles XXV-XL sont de rédaction tardive : elles projettent aux origines du culte une partie de la splendeur du Temple de Jérusalem, mais sous ce vêtement somptueux on reconnaissait une réalité indéniable : il y a eu, dès le désert, un sanctuaire, une arche d'alliance, des prêtres et des fêtes (p. 17-18). Les morceaux sur la Pâque sont difficiles : le P. Couroyer hésite à voir liées, à l'origine, la Pâque, qui est un sacrifice nomade, et la fête des Azymes, de caractère agricole (p. 18, 63), mais leur fusion est attestée en XXXIV, 25 et XXIII, 18. Sont d'origine agricole : la fête de la Moisson (XXIII, 16), et celle de la Récolte (*ibid.*) : « ces fêtes agricoles, connues des Cananéens, ont dû être adoptées par les Israélites après leur entrée dans ce pays » (p. 111). Dès le livre de l'Exode est attesté un processus d'historicisation pour la fête des Azymes, mise en rapport avec la sortie d'Egypte (XXIII, 15 ; XXXIV, 18) ; cette historicisation s'étendra aux autres fêtes : la fête de la Récolte, devenue celle des Tabernacles, rappelle les huttes du désert (Lev., XXIII, 43) ; la fête de la Moisson, ou de la Pentecôte, deviendra dans le Judaïsme postérieur celle de la Loi donnée au Sinaï (p. 18).

A propos de la révélation du nom de Yahvé (III, 13-15), C. se pose la question de l'étymologie du nom divin (p. 34), mais après qu'il a signalé diverses significations qu'on a avancées (« Il souffle », « Il fait tomber », « Il parle »), sa phrase tourne court et nous restons sur notre soif. Il était facile d'ajouter que le mot représente une 3[e] personne de l'imparfait, d'un verbe ouest-sémitique (*hwh*), à la forme simple, et signifie : « Il existe ». Récemment E. Dhorme s'est rallié à cette opinion traditionnelle, alors qu'auparavant il y voyait un causatif : « il fait être » [10]. — C. se pose ensuite la question du sens exact du texte, dont il donne la traduction suivante :

> [13] Moïse dit alors à Dieu : « Soit ! Je vais trouver les enfants d'Israël et leur dis : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous ! Mais s'ils demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? [14] Dieu dit alors à Moïse : « *Je suis celui qui suis* » (ou : « *Je suis ce que je suis* »). Et il ajouta : « Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël : « *Je-suis* » m'a envoyé vers vous. » [15] Dieu dit *encore* à Moïse : *Yahvé*, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est le nom que je porterai à jamais, sous lequel m'invoqueront les générations futures. »

Le ℣. 14 est le seul passage de l'Ancien Testament où soit esquissée une explication du nom divin. Mais la question de son articulation avec le ℣. 15 est délicate et plusieurs auteurs (Volz, Eerdmans, Beer) pensent qu'il représente une glose, qui aurait amené au début du ℣. 15 la surcharge « encore ». En toute hypothèse l'introduction du ℣. 14 a dû être précoce et il s'agirait de savoir comment

[8] Voir références dans Gelin, *Idées maîtresses de l'A. T.*, p. 64 (Edit. du Cerf).

[9] *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, Letouzey, 1946 (voir *Ami* 1947, p. 498).

[10] *Le nom du Dieu d'Israël*, dans *Revue d'histoire des religions*, CXLI, 1952, p. 5-18. — Deux autres articles ont étudié récemment Ex. III, 13-15 : A.-M. Dubarle, O. P. *La signification du nom de Iahweh*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1951, p. 3-21 ; et G. Lambert, S. J., *Que signifie le nom divin YHWH ?* dans *Nouvelle Revue théologique*, 1952, p. 897-915.

ce texte, considéré comme une unité [1], a été compris des lecteurs.

Ici deux hypothèses de lecture :

a) En répondant : « Je suis ce que je suis » ou « Je suis qui je suis » (℣. 14), Dieu refuserait de livrer son nom et se donnerait comme l'Etre mystérieux qui ne doit compte à personne de ce qu'Il est. — Le vocable « Je suis » (℣. 14) est l'abrégé de ce qui vient d'être énoncé. — Enfin Yahvé doit être compris de la même manière (℣. 15) : « Il est [ce qu'il est] ». Bref, c'est la première réponse divine qui orienterait la suite des deux versets. Telle est l'exégèse du P. Dubarle. Le nom divin serait un rappel de la réserve dans laquelle Dieu se maintient volontairement.

b) La lecture des LXX a compris la première réponse divine comme : « Je suis celui qui suis » (c'est la traduction de C.). La première personne « Je-suis » prépare l'emploi de la 3ᵉ personne : « Il est » (= Yahvé) par laquelle le fidèle désignera son Dieu. Telle est l'exégèse de Dhorme.

Le P. Lambert (art. cité p. 915) hésite devant elle : « Moïse et les hagiographes sacrés étaient[-ils] réellement préoccupés d'affirmer [l'] existence [de Dieu] ? Ne peut-on pas penser que, si c'est là un problème angoissant pour certains esprits modernes, il n'a guère effleuré les conceptions profondément religieuses et croyantes des Sémites de l'antiquité, les Hébreux, très en particulier ? »

Il est permis de penser que le P. Lambert se forge ici une difficulté. Le mot Yahvé originellement ne recèle aucune métaphysique [2] il est bien plutôt à comprendre :

« Il est » le seul qui compte à côté des autres dieux qui n'en sont pas (Couroyer, p. 34).

« Il est » avec nous, explication qui s'insérerait bien dans le récit de l'Exode (III, 12) et dans le climat biblique (voir Jug., VI, 12 ss qui reprend les termes d'Ex., III, 12).

« Il est » un-peu-là. Nous nous excusons de ce langage trop familier. Nous l'avons trouvé chez le théologien Eichrodt [3]. Il exprime à merveille le caractère dynamique-eschatologique du Dieu de l'Ancien Testament.

Qu'on nous pardonne cet « *excursus* ». Il prouve au moins que le livre de C. est plein de « points-de-départ ». Nous ne saurions assez remercier le savant dominicain de son travail si attendu et qui doit trouver place dans les bibliothèques sacerdotales, près de *La Genèse* de son confrère de Jérusalem.

4. — « *Le livre des Nombres* n'a pas eu le rayonnement de la Genèse ou de l'Exode ; il n'a pas, comme le Deutéronome, marqué un tournant dans la pensée religieuse d'Israël ». Il ne présente point une « synthèse cultuelle » comme le Lévitique. M. H. CAZELLES, P. S. S., professeur au Grand Séminaire d'Issy, dès l'abord, se refuse à vanter sa marchandise ! Nous lui devions déjà, dans la Bible des Ed. du Cerf, *le Deutéronome* (*Ami* 1951, p. 339) et *le Lévitique* (*Ami* 1951, p. 340) : avec les *Nombres* [4] il achève la traduction et le commentaire des trois livres du Pentateuque les plus chargés de législation.

« Les Nombres ont été *le lieu d'insertion privilégié des législations additionnelles* : la Loi ayant toujours été présentée dans un cadre historique, et les Nombres contenant le récit des épisodes compris entre les événements du Sinaï et le séjour en Moab, les lois manifestement postérieures au Sinaï ont pris naturellement place dans le cadre historique de cette période intermédiaire, même si elles y trouvaient difficilement leur contexte logique » (p. 11).

Après cette vue éclairante, M. Cazelles essaie de classer les éléments repérés dans le livre. — Les uns appartiennent à la tradition sacerdotale : ils fournissent le cadre de l'écrit (notamment les 2 recensements en I-IV et XXVI) et sa matière législative. Cette matière est multiple. L'apport le plus original concerne le statut des Lévites, considérés comme les substituts des premiers-nés d'Israël (VIII, 18) et donnés comme aides aux fils d'Aaron. Mais on s'occupe aussi beaucoup de ces derniers, des lois de pureté, des sacrifices et oblations, des dîmes, des droits de la femme. — Juxtaposés aux précédents, il y a des éléments narratifs qui se rattachent aux cycles « yahwiste » et « élohiste ». Cela commence en X, 29, concerne de nombreux versets de XI à XIV, de XVI (récit de la révolte des Rubenites : Datan et Abiram), de XX à XXII, la totalité de XXIII - XXIV (Balaam), puis XXV, 1-5, enfin une bonne partie de XXXII (installation de Ruben et Gad en Transjordanie).

Toute cette matière est difficile à dater. C. réaffirme, conformément au décret de la Commission biblique du 27-6-1906, que la substance du Pentateuque est mosaïque : « c'est à Moïse que remontent, *dans leur originalité foncière* la religion d'Israël et le Pentateuque qui l'exprime. C'est la Révélation faite à Moïse, et reçue et consignée par écrit par lui, qui s'est explicitée dans les lois postérieures contenues également dans le Pentateuque » (p. 15). « Moïse, écrivait P. Heinrich [5] fut pour Israël le législateur tout court ; et son œuvre a pris une valeur fondamentale pour tout l'avenir. Mais les lois sont quelque chose de vivant ; elles doivent s'adapter aux changements de situations ; de plus, avec le temps se posent des questions nouvelles. Ainsi advint-il qu'en Israël aussi la Loi de Moïse fut développée, remaniée et transformée. Les lois d'époque plus tardive sont également « mosaïques » en ce sens qu'elles ont été conçues dans l'esprit du grand Législateur et qu'elles se basent sur son œuvre. » — C'est la même pensée directrice qu'exprimait un autre exégète catholique, H. Junker, à propos du Deutéronome [6] : « Puisque l'évolution de ce livre de la loi conservait la base essentielle posée par le premier législateur, puisque son développement se faisait *à partir du dedans* comme une application de ses principes généraux à la mobilité des circonstances extérieures, une telle loi pouvait encore, après mille ans d'évolution, porter tout entière, à juste titre, le nom de celui qui en avait posé la base. »

[1] C'est ainsi que le considère Couroyer.

[2] Mais il en exprime une dans la « relecture » des LXX où il s'agit de l'être absolu de Dieu (εἰμι ὁ ὤν).

[3] *Ich bin wirklich und wahrhaftig da*, dans *Theologie des Alten Testaments*, t. I, p. 88.

[4] *Les Nombres*, in-8 de 160 p., 495 fr., Paris, Ed. du Cerf, 1952.

[5] *Da Buch Numeri*, Bonn, 1936, p. 4.

[6] *Das Buch Deuteronomium*, Bonn, 1933, p. 15-16.

Dès qu'on veut entrer dans le détail des datations, le terrain se révèle moins sûr. M. Cazelles a le mérite de suggérer quelques « pistes ». Des rites guerriers comme l'Acclamation (XXIX, 1), les règles pour le partage du butin (XXXI) remontent à l'époque nomade ; la fabrication du serpent d'airain se place avant le contact d'Israël avec la civilisation du Fer (c'était sans doute l'emblème guerrier des Calébites, reconnu comme ayant un pouvoir guérisseur ; on sait qu'Ezéchias le fit détruire au VIII[e] siècle) ; le fait que, d'après l'archéologie, la Transjordanie ne reprend vie qu'au XIII[e] siècle, après une éclipse de plusieurs siècles, valorise l'antiquité des données de XXXII sur l'occupation israélite de cette région ; l'habitude des recensements à Mâri (XVIII[e] siècle) et à Ras-Shamra (XIV[e] siècle) éclaire ceux de Moïse. — On doit peut-être aux prêtres sadoqites de Jérusalem la rédaction de certains chapitres « sacerdotaux » ; d'autres ont été écrits en exil, sous l'influence d'Ezéchiel (p. 17) ; enfin « quelques lois additionnelles, de caractère plus pratique et plus minutieux semblent avoir été rédigées après le retour, en fonction des besoins et des difficultés de la restauration » (p. 18).

Ce qui nous a frappé dans ce commentaire, c'est la solidité de la science et aussi une certaine crainte de préciser trop, ou de descendre trop bas, pour certaines datations.

Une histoire du Sacerdoce israélite nous manque encore, qui montrerait les vicissitudes dans le temps de cette institution. Au retour de l'exil les prêtres des premières caravanes se désignent par leurs ancêtres les plus proches (Esd., II, 36 ; X, 18-22) ; à l'arrivée d'Esdras, on se désigne par le rattachement à Aaron (Esd., VII, 5), mettant ainsi en honneur cette appellation qui jusqu'alors n'était pas utilisée. Ce processus d'aaronisation doit se placer, en exil, entre 538 et le milieu du V[e] siècle [7]. On descend, d'ailleurs, d'Aaron par deux lignes : Eléazar et Ithamar. Eléazarides et Ithamarides, aux temps du Chroniste (vers 350-300) seront dans la proportion de 16 familles contre 8 (I Chr., XXIII, 4-6). En face des prêtres, il y a les Lévites dont Ezéchiel avait restreint l'activité à des fonctions subalternes, tout en leur laissant le droit d'immoler les victimes des sacrifices (Ez., XLIV, 11) ; le code sacerdotal semble plus restrictif sur ce dernier point (Lév., I, 5 ss. ; III, 10). C'est dans ce climat qu'on comprend bien, semble-t-il, l'exploitation polémique de l'affaire de Coré, un lévite qehatite osant émettre des prétentions cultuelles en face des Aaronides (XVI) ou l'affirmation solennelle des droits des Eléazarides (XXV, 10-13) — c.-à-d. des Sadokites d'Ezéchiel — en face d'éléments assez nombreux pour discuter leur primauté. Nous avons choisi exprès deux textes dont C. n'essaie pas la datation. Il est certain que derrière telle généalogie, tel épisode ou telle déclaration, on devine des polémiques et des revendications et le livre des Nombres en acquiert un intérêt supplémentaire.

Le cycle de Balaam (XXII-XXIV) se caractérise par la couleur et l'allure populaire. La tradition yahwiste, plus folklorique que l'élohiste, y fait parler les animaux, comme en Gen., III, 1 ss. (p. 108). Les poèmes semblent pris à un même recueil : le 3[e] (XXIV, 3-9) paraît viser soit Saül, soit David (p. 115) ; le 4[e] (XXIV, 15-19) contient le fameux oracle.

> Un astre issu de Jacob devient chef,
> un sceptre se lève issu d'Israël.

Le terme « astre » « paraît bien évoquer la monarchie davidique et pour l'avenir le Messie, héritier de David par excellence » (p. 116). Cette référence de nos deux poèmes « à ce qu'on appelle le messianisme royal » (p. 115) trouve-t-elle vraiment sa meilleure explication « dans la période qui précéda de peu l'installation des tribus » (p. 15) ?

5. — L'*Ami* vient de recevoir une biographie de *Moïse, homme de Dieu*, par Jacques MARTIN [8]. L'auteur a d'abord écrit ce livre pour lui « après de longues années de lectures et de rêveries » (p. 15). Il énumère, en terminant, les sources d'une documentation sur Moïse, mais il ne les a guère utilisées dans le corps de l'ouvrage [9]. C'est heureux, d'ailleurs, et cela nous vaut simplement une glose fervente de l'Exode et des Nombres. Une insistance marquée sur les lois médicales de Moïse dénote peut-être la spécialité de l'auteur : mais nous hésitons à penser à l'extension, dès le désert, de la tuberculose et des maladies vénériennes (p. 162) ; de même l'auteur lie trop l'idée de « pureté » à une préoccupation hygiénique. Certaines lacunes exégétiques ou historiques se décèlent à plusieurs détails : « les montées de Moïse au Sinaï sont multiples : on en trouve six, en comptant bien, dans l'Exode » (p. 116), mais si plusieurs n'étaient que des doublets ? L'idée monothéiste que Moïse inculque aux tribus est « indo-iranienne sans aucun doute » (p. 170). Le chiffre de 600.000 hommes pour l'exode n'est pas discuté (p. 98).

Tout cela, avouons-le, n'est pas grave. Il reste de notre lecture l'impression très nette que Moïse est un jalon majeur dans l'histoire du monde. « Les masses ne font pas l'histoire ; un catalyseur d'énergie est indispensable. La nécessité du chef, du héros s'impose. L'histoire devient presque toujours ce que le héros la fait » (p. 13). Ce « plutarquisme » décidé nous plaît. Il rejoint ce que dira, un peu plus loin, l'exégète Albright. Il nous plaît aussi qu'on ait affirmé le monothéisme de Moïse et qu'on ait traité avec délicatesse la grande rencontre du Sinaï, les « dialogues haletants » qui l'ont marquée et le rêve grandiose où prend naissance une vocation exceptionnelle (p. 80).

Des cartes géographiques excellentes et des illustrations de P. Bollaert ont été insérées dans le volume.

6. — L'*Ami* a présenté en 1949 (p. 594) le premier tome de l'ouvrage de W. VISCHER, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier sur *l'Ancien Testament témoin du Christ*. Il

[7] C.-à-d. vers la mission d'Esdras qu'on date soit de 454 (R. de Vaux), soit de 427 (Rudolph). A propos des pionniers de la restauration, disons en passant qu'il est difficile d'apercevoir dans les textes la préoccupation que C. prête à Esdras et Néhémie « de réconcilier sous une même loi Juifs et Samaritains » (p. 18).

[8] Paris, Ed. Decroix et Johanet, 1952, 294 p., 675 fr. ; sans *Imprimatur*.

[9] Les sources bibliques sont ainsi énumérées : le Pentateuque, le Deutéronome, le Code sacerdotal et rituel. Le premier est évidemment confondu avec les relations jahwistes et élohistes (p. 284-285). — L'auteur écrit continuellement *Yaweh*, au lieu de *Yahweh*.

traitait du Pentateuque. Voici le second, qui nous mène de Josué à la chute de Jérusalem en 587 [10].

L'auteur est parfaitement au courant des travaux exégétiques et cite avec prédilection Alt son maître, Noth et B. Duhm. Ces citations, parfois longues, de textes difficiles à atteindre (p. ex. celui de Noth sur les biens de la couronne des rois israélites, p. 431-436) sont précieuses. On est toutefois étonné que V. accepte d'emblée certaines positions critiques de départ qui paraissent fort discutables, comme s'il n'était pas important, pour une bonne exégèse spirituelle, d'assurer mieux les bases historiques : Alt minimise par trop le personnage de Josué pour qu'on accepte sans discussion sa théorie (p 25).

Au vrai, ce cas est exceptionnel et le lecteur patient pourra faire bonne moisson de renseignements et d'aperçus historico-critiques de valeur. Signalons : le caractère « compréhensif » de la figure de Josué, *le* Conquérant, comparée à celle de Moïse, *le* Législateur [1] ; le rejet, plein d'humour, de la théorie qui voit dans l'histoire de Samson un mythe solaire (p. 122) ; les détails sur l'amphictyonie [2] d'Israël (p. 150-151) ; l'importance reconnue à la prophétie de Natan, constituant la source des Psaumes II et CX (p. 293) ; les développements sur le Baalisme, considéré comme la religion du « *Deus sive Natura* » (416, 469, 475, 480) ; la comparaison entre la littérature concernant Elie-Elisée et les Evangiles (p. 498).

Tout ceci, d'ailleurs, n'est pas le centre d'intérêt majeur de V. ; il est à chercher dans la typologie. Un protestant du canton de Vaud exprimait récemment le vœu « que le professeur W. V. prenne un jour la peine d'exposer les principes de l'interprétation, qu'il pratique dans ses différents ouvrages d'une manière plus technique qu'il ne l'a fait » dans son premier tome [3]. Nous reprenons volontiers ce vœu. Nous professons que la réalité de l'histoire biblique est ouverte sur l'avenir, qu'il y a « un dogme du gouvernement providentiel de l'histoire sainte », mais nous voudrions des critères précis pour nous guider dans ces méandres typologiques, où V. nous entraîne tantôt avec les lumières de la foi, tantôt avec l'ingéniosité de la fantaisie. Correspondances verbales, rapprochements forcés, évocations arbitraires, est-ce vraiment là la symphonie des deux Testaments ? La reconquête du sens religieux de la Bible demandait-elle tant de faux-pas ? La prise de Jéricho est-elle « sans méprise possible, la figure prophétique de la Grande Semaine Universelle du Sabbat, à la fin de laquelle, au son de la dernière trompette, les royaumes de ce monde tomberont aux mains du Seigneur et de son Christ » (p. 35) ? Les Gabaonites de Jos. IX prophétisent-ils Eph., II (p. 40) parce que, de part et d'autre, on trouve qu'ils sont « de loin » ? Le nom de Josué (= yahvé libère) répété comme nom commun à propos de chacun des juges dont il dit la fonction, puis porté par Isaïe et le compagnon de Zorobabel, symboliserait le même message divin qui sera accompli par Jésus, le dernier Josué (p 42 ss.).

Les miettes de la table d'Adoni-Sédeq (Jud., I, 7) appellent-elles celles évoquées par la Cananéenne de Mat., XV, 27 (p. 136) ? La mort de Samson est-elle le signe annonciateur de celle de Jésus (p. 114) ? La persécution de David par Saül s'accomplit-elle en celle des chrétiens par Saül-Paul (p. 252) ? Le groupe des Trente champions de David éclaire-t-il vraiment le groupe des Douze choisis par Jésus (p. 289) ? Le rapprochement de Joiakin et du Messie souffrant ne paraît pas vraisemblable : le Serviteur d'Is. LIII trouve plutôt son origine dans une figure de prophète.

7. — Les ouvrages de M. l'abbé Steinmann se succèdent à un rythme qui mérite l'admiration. Comme ses livres précédents, son *Jérémie* [4] est un exposé brillant et bien informé : l'auteur se dit particulièrement redevable à P. Volz (p. 8). On connaît la manière de S. : insérer dans une trame historique toute la matière d'un livre biblique : ainsi la vie de Jérémie va se développer devant nous. De plus, les oracles de Nahum, Habaquq et Sophonie sont traduits à leurs dates plausibles, plus certains développements du Deutéronome. Ezéchiel a été le contemporain de Jérémie, ayant prêché en Palestine en même temps que lui pendant dix ans ; ils n'ont point parlé l'un de l'autre, mais « ce fait ne risque d'étonner que ceux qui ignorent l'intensité du mouvement prophétique en Juda au début du VIe siècle et la quantité de prophètes qui s'y affrontaient » (p. 221) ; cependant comme Ezéchiel mérite à lui seul un livre entier (p. 8), on n'insère pas ses oracles. Un chapitre est consacré aux continuateurs et éditeurs de Jérémie. On trouve là, considérés comme inauthentiques, un certain nombre de morceaux devant lesquels on aurait dû, semble-t-il, se montrer moins décisif : nous ne voyons pas de raison de considérer comme post-jérémiens II, 16-17 *a* (disparition de l'arche à l'ère messianique), ni XXX, 16-17, ni XXXI, 29 (sous prétexte qu'on le retrouve en Ez., XVIII, 2), ni XXXII, 36-40, ni XXXIII, 1-13, ni XVII, 5-11 (comme si Jérémie n'avait pu utiliser la liturgie ou écrire un *maschal* sur le cœur).

Malgré le nombre considérable de travaux consacrés à Jérémie, bien des questions le concernant restent obscures. Le caractère décisif de certaines solutions devra donc être souvent bémolisé. — Ainsi de la soi-disant non-participation de Jérémie à la prédication deutéronomique (p. 100 - 102) : d'ailleurs on n'aurait point prêché le Deutéronome

[10] *Les premiers prophètes*, Paris, Delachaux et Niestlé, trad. P. Klossowski, 1951, 620 p.

[1] Non seulement, nous dit V., il est censé présider aux conquêtes et partages postérieurs, mais même à la prise de Aï, de mille ans antérieure. « Ici, note-t-il, s'impose l'image du compas : Josué en est le centre ; l'autre branche, après avoir tracé vers la droite tout l'avenir, revient vers la gauche, vers le passé, et embrasse ainsi tout le circuit du temps » (p. 38). Sur la difficulté attachée à la prise de Aï, voir les explications de Vincent, dans notre *Josué* (Bible Pirot-Clamer, t. III, p. 48-57).

[2] Une *amphyctyonie* (= ceux qui habitent autour [d'un sanctuaire]) est une fédération religieuse de tribus ou de populations autour d'un sanctuaire commun. On connaît des *amphictyonies* sur le terrain grec (Dèlos, Delphes) et en Latium. On a pris l'habitude depuis Noth d'appliquer ce vocable aux 12 tribus qui ont conclu l'Alliance.

[3] S. Amsler, dans *Etat présent des études vétérotestamentaires* (« Etudes théologiques et religieuses », publiées par la Fac. de Théo. protest. de Montpellier, 1952, n° 5, p. 77).

[4] *Le prophète Jérémie : sa vie, son œuvre et son temps*, in-8 de 328 p., 885 fr. ; coll. « Lectio divina » n° 9, Ed. du Cerf, Paris, 1952.

sous Josias, occupé seulement à des « dragonnades » (p. 98) ; Jérémie qui de 627 à 622 prêchait sur des thèmes deutéronomiques, cessa, paraît-il, de le faire dès que le Deutéronome eût paru (p. 101) ; après la mort du roi, il se serait senti plus à l'aise pour admirer la réforme manquée (p. 102). Les études de Robert [5] et de Cazelles [6] donnent une vue un peu plus complexe du tournant de 622 ! — Les séjours de Jérémie à Anatôt s'annexent, tout à fait au début, le ch. XVIII, 1-11 qui devient une visite au potier du petit village ; puis, entre 608 et 605 la crise de désespoir (?) (XV, 10-11, 15-20) : ces précisions sont fort discutables. — Le livre de Consolation (XXX et XXXI) constituerait une unité puissante ; Jérémie l'aurait écrit dans le décor de Rama, immédiatement après la chute de Jérusalem (p. 249). On admet de plus en plus cependant, qu'une partie importante de ces poèmes se rattache au climat des années 622 et suivantes et que Jérémie y pressent et y chante le retour des exilés du Nord au moment où Josias réussissait à réoccuper le territoire du royaume du Nord. Les explications dont S. entoure son affirmation ne vont pas sans difficultés : pour Jérémie, Rama serait restée « la ville sainte de son cœur » (p. 23), son loyalisme judéen n'aurait jamais été fervent (p. 255, 274) , à la chute de Jérusalem, il verrait volontiers les tribus de l'ancien royaume du Nord reprendre leur antique primauté (p. 257, 295). Cette vue amène l'auteur à écarter XXXIII, 1 ss, car cet oracle est trop louangeur pour Juda (p. 309) [7].

La traduction est très vivante, plus expressive que minutieuse. La formule « par le glaive et la crève » veut rendre l'allitération de l'hébreu : mais faut-il sacrifier l'exactitude à l'allitération ? Le glaive est une arme romaine ; et c'est au temps de Montaigne, non au nôtre, que crève, signifie famine (p. 50). La note est parfois forcée : les « trottoirs » pour la « catin » de III, 2 sont un peu parisiens ; « piquer un fard » (VI, 15) un peu familier. La note nous paraît inexacte en XX, 7 (« tu m'as violé », en parlant de Yahvé). Il nous semble fâcheux d'avoir traduit XXXI, 22, complété curieusement par le ℣. 27, de la sorte :

> Car je recrée tout à neuf sur la terre du retour
> ...je sème sur la maison d'Israël une semence d'homme [et de bêtes.

L'hébreu était-il donc si incompréhensible au ℣. 22 :

> Car Yahvé crée du nouveau sur la terre :
> La Femme recherche son Mari ? [8]

Une réelle ferveur pour le prophète se perçoit en traits sobres et discrets, tout au long de l'ouvrage de S. On aimera lire notamment le ch. XVIII (*L'homme, le poète, le prophète*) où se concentre cette dévotion au prophète, qui « a pu pénétrer en un domaine secret, fermé à Isaïe et à Ezéchiel, au plus profond du cœur même de Yahvé » (p. 283). Les photos sans premier plan étant, au dire des professionnels, les plus réussies, il était inutile de situer Jérémie par rapport à... Gérard de Nerval (p. 275).

8. — Les Editions de Maredsous présentent — splendidement — un petit ouvrage de Dom Hilaire Duesberg, suggestif comme on peut l'attendre de l'auteur des « *Scribes inspirés* » [9], mais aussi prenant et délicat, comme il convient à un livre qu'il destine aux malades « en manière de compagnon discret, pour les moments difficiles ». *Le Psautier des malades* [10], réunit 45 pièces bibliques, complaintes, psaumes de confiance, actions de grâces, que l'auteur a traduites de façon vivante et commentées sans lourdeur, quoique « les malades qui ont pris l'habitude de subir le jargon médical [soient] peut-être mieux préparés à tolérer de surcroît celui des exégètes ». Les traductions sont bien venues et forcent l'attention :

> Comme l'eau, ma force s'épanche,
> et se disloque toute ma carcasse.
> Mon cœur se change en cire ;
> il fond en mes entrailles.
> Comme un tesson mon palais est aride,
> et ma langue à mon palais colle.
> Car nombre de chiens m'entourent ;
> une clique de scélérats rôde autour de moi.
> Ils m'ont *lié* pieds et poignets... (Ps. XXII, 15-17).

On aimerait avoir, à propos de ce dernier stique, un début de justification : pourquoi n'avoir pas réservé, à la fin du volume, quelques pages pour les gens curieux ? Il en est plus qu'on ne pense, chez nos catholiques, qui comparent les unes aux autres les différentes traductions mises entre leurs mains. Pourquoi « lié » et non « percé » ? De même, dans le difficile Ps. CXVIII, dont on ne semble pas avoir vu assez bien le genre littéraire — c'est le libretto d'une paraliturgie d'action de grâces pour prisonniers, caravaniers et malades — on lit, sans justification, aux ℣℣. 10-12 :

> Par le nom de Yahvé ! comme je les *pilai* !

L'essai de Mgr Garrone [1] a fait ressortir le caractère simple de l'expression dans la prière biblique, et, à ce point de vue aussi, les traductions de D. sont remarquables. Sauf exception. Que dira au malade moyen :

> Car sous sa tente, Il me *mussera*
> aux jours difficiles (Ps. XXVII, 5) ?

80 pages sont réservées à une introduction pénétrante. Un chapitre traite de la maladie selon la Bible. On s'essaie à un catalogue des maladies ; on cite des malades — Job, Tobie, Lazare et Paul ; on parle du médecin avec les expressions bibliques, tantôt rancunières (Tob., II, 11 ; Mc, V, 26), tantôt admiratives (Eccli. XXXVIII, 1-8) ; on magnifie les grands thaumaturges, Elie et surtout Jésus qui, en

[5] *Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jer.* XI, *1-14*, dans *Science religieuse*, 1943, p. 5-16.

[6] *Jérémie et le Deutéronome*, dans *Recherches de science religieuse*, 1951, p. 15-34.

[7] D'après S. le Second-Isaïe aurait adopté « un vocabulaire et un point de vue résolument *éphraïmites* » à cause de l'influence de Jér. XXX-XXXI (p. 257). Mais le point de vue n'est pas du tout éphraïmite en Is. XL-LV, où « Israël » désigne le peuple religieux originaire en fait de Juda. Pas plus que dans son *Isaïe* (*Ami*, 1951, p. 344) ou ses *Psaumes* (*Ami*, 1952, p. 67). S. n'est heureux dans son interprétation du mot Israël.

[8] La correction qui est opérée en XII, 5 entre dans la catégorie des « fanciful », comme disent les Anglais :
Si tu tombes à plat ventre sur un bon terrain
Que feras-tu sous le jaillissement du torrent ?

[9] Deux vol. in-8, Desclée de Brouwer, 1938-9.

[10] In-12 de 238 p., 630 fr. ; Ed. de Maredsous (Belgique).

[1] Cf. *Ami* 1952, p. 563.

guérissant, donne « des échantillons de sa puissance, des symboles du salut spirituel ». Car, avec lui, « comme dans l'Ancien Testament, nous sommes en face du programme ambigu de la guérison : corps ou âmes ? les deux. Les âmes essentiellement, mais les corps aussi car la chair participera à l'œuvre du salut. Justes et bien portants, malades et pécheurs, c'est tout l'un ou tout l'autre, puisque cela évoque une même misère, dont la maladie est le signe tangible et le péché la réalité sous-jacente » (p. 62).

9. — Le P. Baruch, professeur au Scolasticat salésien de Lyon et à la Faculté de Théologie, vient de publier, dans la Bible de Jérusalem un « *Judith-Esther* »[2] fort remarquable par la netteté des positions exégétiques, la richesse de l'information et la qualité de la traduction.

« Le livre de Judith apparaît comme un récit édifiant librement composé avec le souci de détacher l'attention d'un contexte historique précis pour la reporter toute entière sur le drame religieux et son dénouement » (p. 14).

On remarque en effet un manque d'unité du cadre historique — et le P. Lefèvre[3] a soutenu avec raison que « l'artifice voulu » de l'auteur a été de « mêler des faits réels appartenant à des époques différentes, que les lecteurs discernaient » comme tels. Ainsi ressortait « la continuité du plan divin dans la conduite du monde, malgré l'opposition aussi bruyante que vaine des puissances du mal sans cesse renaissantes, Madian et Ismaël, Assur et Babel, les Perses et les Grecs ». Il ressort de cette espèce de concentration de situations bibliques, une parenté avec les apocalypses. Non pas que l'auteur emprunte l'imagerie, le symbolisme et l'eschatologisme apocalyptiques, « mais l'idée foncière du livre est franchement apocalyptique. La lutte entre Dieu et l'impie se précise. Deux camps s'affrontent. Le parti de Dieu paraît voué à l'extermination. En réalité son triomphe est assuré et Dieu le réalisera par les moyens les plus inattendus. Alors le peuple saint, maintenant opprimé, montera triomphant vers Jérusalem » (p. 14). Le nom de Judith (= la Juive) est symbolique ; en xvi, 4, Judith s'identifie à la nation. Le thème de base est donc on ne peut plus religieux. Si Judith semble triompher au détriment de la morale[4], il faut se rappeler que le récit ne s'est pas inspiré de la morale chrétienne, ni même de celle du judaïsme héllénistique, mais qu' « il est volontairement conçu dans la perspective *archaïque* des guerres de conquête en Canaan » (p. 18) : ruse de Rahab en Jos., ii, 1-7, trahison de Jahel en Jud., iv, 17-22 (p. 50). B. se refuse à trop préciser la date du livre, où il mentionne des indices de piété pharisienne : il opterait pour les environs de 70 av. J.-C. (p. 16). La traduction est un vrai régal et rappelle à cet égard celle du P. Pautrel pour Tobie (Ami, 1952, p. 68) : « ils n'en revenaient pas de la trouver si belle » (x, 14) ; « cette jeune beauté daignerait-elle... » (xii, 13) ; « depuis ma naissance, je n'ai jamais tant apprécié la vie qu'aujourd'hui ! » (xii, 18)...

On connaît les difficultés critiques du livre d'*Esther*. A l'origine, il faut placer un texte hébreu, le nôtre très probablement, encore qu'en tel passage (v, 1) on ait l'impression que cet original a été abrégé. Le texte grec, dans ses différentes recensions est sans doute le plus ancien témoin d'une littérature paraphrasante. La recension de Lucien d'Antioche surtout multiplie les détails explicatifs (B. la cite souvent en note). On sait, en particulier, que le texte grec a ajouté 7 sections, qui ont donné à l'ensemble une note plus religieuse et « exprimé ce que l'auteur hébreu avait laissé deviner » (p. 83) : cet auteur, en effet, ne nomme jamais Dieu, qui mène cependant tous les événements. A la différence de Soubigou qui tient — un peu paradoxalement — pour la présence de ces sections dans le texte hébreu primitif (*Ami* 1950, p. 232), B. leur garde leur caractère d'additions. Comme Soubigou, il les insère à leur place chronologique et nous avons devant nous un ensemble bien lisible.

Ce captivant récit procède de l'art du conteur plus que celui de l'historien. L'habileté de l'auteur est telle que ni la chronologie, ni le décor susien, ni la psychologie de Xerxès - Assuérus ne contredisent l'histoire. Mais les éléments légendaires et les procédés de style orientent vers un genre littéraire spécial, apparenté à toute une littérature, biblique ou non, qu'on retrouve notamment dans le IIIe Esdras (iii-iv : joute oratoire de Zorobabel et des trois pages devant Darius), dans le IIIe Macchabées, qui semble être un pastiche hellénistique d'Esther (p. 80) et dans plusieurs épisodes contés par Hérodote. Le thème essentiel du livre se retrouve dans celui de la Sagesse : Dieu punit les impies en retournant contre eux leurs propres machinations (p. 79, 81).

La date finale du livre doit se placer, semble-t-il, au iie siècle, bien que maints critiques opèrent pour la fin de la période perse.

Le nationalisme exacerbé qu'on y relève, la soif de vengeance et de sang nous étonnent peut-être, mais « l'outrance même des situations et l'emphase des récits se chargent de désarmer notre scandale » (p. 84) : il faut toujours revenir à la détermination du genre littéraire.

La fête des Pourim est la transposition d'une fête perse du printemps. Elle était au début purement profane. Entre 160 et 114 av. J.-C., elle aurait été chargée d'un sens nouveau : commémorer la délivrance du peuple par l'entremise d'Esther. Elle ne s'imposa, sous cette nouvelle forme que lentement, comme en témoigne ix, 29-31.

II. — Théologie de l'Ancien Testament

On annonce la publication prochaine d'une *Théologie de l'A. T.* par M. le chanoine Van Imschoot, professeur au Grand Séminaire de Gand. Ceux qui ont lu les articles que le savant auteur a écrit, dans cette ligne, depuis 20 ans à la *Revue biblique*, aux *Ephemerides theologicæ lovanienses* ou à la *Nouvelle Revue théologique* se réjouiront fort de cette nouvelle. Peu à peu se comblent les lacunes de notre équipement exégétique.

Aujourd'hui nous présenterons deux études de quelque intérêt théologique.

[2] In-8 de 132 p., 420 fr. ; Ed. du Cerf, 1952.
[3] Art. « *Judith* », dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. iv, col. 1315-1321 (voir *Ami* 1950, p. 232).
[4] B. fait remarquer que Judith n'a pas partagé la couche d'Holopherne (xiii, 14). Sur la moralité de Judith, voir nos *Problèmes d'Ancien Testament*, p. 75.

10. — « Une histoire des anthropomorphismes de l'A. T. n'est pas encore écrite » remarquait en 1936 L. Köhler [1]. L'ouvrage de F. Michaeli [2] répond à ce besoin. La présentation en est agréable et l'érudition, très réelle, n'écrase jamais le lecteur.

Une première partie énumère les expressions anthropomorphiques. La Bible parle de la bouche de Dieu, de son œil, de ses oreilles, de son nez (dans l'expression : « enflammer son nez », qu'on atténue en « se mettre en colère »), plus rarement de son pied (p. 21) ; pour ce dernier point, on aurait pu ajouter Ps. ii, 11-12 a, si l'on retient la lecture Podechard [3] :

> Soumettez-vous à Yahvé avec crainte,
> et avec tremblement baisez ses pieds.

Des actions humaines sont attribuées à Dieu, dont la moins étonnante n'est pas de se mettre à table avec des mortels (p. 68, 97, à propos de Gen., xviii et d'Ex., xxiv, 11). De même des sentiments humains : colère, amour, tendresse, repentir ; on note chez Lui un rire ironique.

> Mais toi, Yahvé, tu ris d'eux
> tu te moques de tous les païens (Ps. lix, 9).

L'emploi de ces anthropomorphismes relève souvent d'une conception réaliste et ne s'explique pas uniquement par le recours à la poésie.

Le Judaïsme rabbinique et l'exégèse patristique ont été étonnés de cet emploi. Comment concilier le Dieu transcendant et le Dieu ainsi présenté ? Le Targum élimine systématiquement les anthropomorphismes ; la Septante les supprime souvent ou les adoucit. Gen., viii, 21 montre-t-il Yahvé « odorant » le sacrifice de Noé, le Targum d'Onkelos remplace la formule par celle-ci : « il reçut avec bon plaisir ». Jos., iv, 24 parle-t-il de la « main de Yahvé », la Septante préfère sa « puissance ». M. aurait pu glaner beaucoup d'exemples dans la comparaison entre l'Ecclésiastique hébreu et sa traduction canonique : l'intérêt, en ce cas, est qu'il n'y a pas beaucoup de temps écoulé entre Ben Sirah et son traducteur et que deux mentalités s'étalent ainsi de façon plus évidente. M. montre que ces atténuations ont commencé à l'intérieur du texte hébraïque. Il est facile de le vérifier quand on a devant soi les textes parallèles : Chroniques par rapport à Samuel-Rois, traditions parallèles du Pentateuque. Une étude des textes aboutit moins à des règles précises qu'à un certain nombre de « pistes ». Notamment on a éloigné Dieu en faisant intervenir des intermédiaires pour son action : ainsi de « l'Ange de Yahvé » qui est une sorte de *nomen officii* dont on se sert pour décrire les contacts de Dieu et des hommes ; ainsi de « la Face de Yahvé » qui serait l'apparence sous laquelle Dieu se révèle, surtout on a eu soin d'affirmer solennellement la supériorité radicale de Dieu sur l'homme :

> As-tu des yeux de chair,
> vois-tu comme voit un homme ?
> Tes jours sont-ils comme les jours de l'homme
> et tes années comme ses années ? (Job. x, 4-5).

[1] *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, p. 5.

[2] *Dieu à l'image de l'homme, Etude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Delachaux-Niestlé, 1950, 173 p., 525 fr.

[3] *Le Psautier, traduction littérale*, Lyon, 1945, p. 13.

Jamais l'anthropomorphisme ne fut abandonné dans la Bible. C'est qu'il était nécessaire pour exprimer le caractère personnel du Dieu de l'Alliance : Yahvé est un Dieu *vivant* (p. 145-147). « Dieu lui-même brise les images et les notions abstraites que les hommes se font de lui, afin de se trouver réellement face à face avec eux comme « personne » vivante... Aux hommes auxquels il se révèle, il apparaît non pas comme une lointaine pensée ou une idée supérieure... mais comme l'ami ou l'ennemi le plus proche, le plus personnel » (W. Vischer). Il suffit que dans la Bible jamais l'anthropomorphisme ne signifie une atteinte à sa sainteté ou une participation à la faiblesse et au péché de l'homme. Dans certains cercles de la théologie juive on a émis l'idée que l'*imitatio Dei* devenait possible pour le croyant si l'anthropomorphisme le mettait davantage à portée humaine.

En terminant M. esquisse une idée profonde. qu'il emprunte à Thomassin. L'anthropomorphisme de l'A. T. était « comme une sorte de prélude à la doctrine fondamentale de l'Incarnation » (p. 166). Un jour Dieu se fera homme réellement, éprouvera la soif aux chemins de Samarie, pleurera au tombeau de Lazare et se sentira écrasé au jardin de l'agonie.

11. — Le maître livre de W. F. Albright vient d'être traduit en français : c'est une vaste synthèse qui nous mène des âges préhistoriques jusqu'à Jésus, dans le but de nous rendre plus clair le message biblique essentiel : le monothéisme [4].

Albright, dont la carrière scientifique a débuté en 1911, a réussi à devenir, en quarante ans, un spécialiste incontesté dans le domaine proche-oriental. Ancien directeur de l'Ecole américaine de recherche orientale à Jérusalem, actuellement professeur à l'Université John Hopkins de Baltimore, à la fois archéologue, philologue et historien, Albright, fièrement, s'affirme croyant : de conviction protestante, il a fréquenté longuement les milieux catholiques ; sa femme et ses fils — dont l'un est frère des Ecoles chrétiennes — sont catholiques. Le témoignage de ce savant nous intéresse éminemment et les mots qui terminent le livre lui donnent son sens : « Nous avons besoin du réveil de la foi. Foi dans le Dieu de la théophanie majestueuse du Mont Sinaï, dans le Dieu qu'Elie vit sur le Mont Horeb, dans le Dieu de l'Exil juif à Babylone, dans le Dieu de l'agonie à Gethsémané » (p. 297).

Après avoir, pendant 90 pages, parlé des horizons nouveaux ouverts, en histoire, par la révolution archéologique opérée depuis deux siècles ; traité de l'interprétation des documents ; valorisé la tradition orale ; apprécié sévèrement la philo-

[4] *From the stone Age to christianity : monotheism and the historical Process* (Baltimore, 1946, 2e éd.). La traduction française de M. Th. Barrelet-Clémentel est fautive dès le titre : *De l'âge de pierre à la chrétienté* (Paris, Payot, 1951, 303 p., prix 750 fr.). La chrétienté est confondue apparemment avec le christianisme ! L'édition française, si elle s'enrichit par rapport à l'édition américaine, d'une chronologie de l'Ancien Orient, établie par A. en juin 1951, omet les 40 pages denses où A. avait donné les renvois bibliographiques, les explications et les *addenda*. Nous ne voyons pas comment on peut s'en passer. Enfin il faut noter beaucoup d'imperfections dans la traduction elle-même, allant jusqu'au contre-sens caractérisé (par ex. p. 133, fin du premier paragraphe). Une révision sérieuse devrait être entreprise pour une 2e édition.

sophie de l'histoire qu'on doit aux écoles hégéliennes et sociologiques, il conclut : « Il y a une Intelligence et une Volonté qui se manifestent dans l'histoire et dans la nature, car histoire et nature ne font qu'un » (p. 90).

Alors A. entreprend sa grande fresque en quatre panneaux, dont nous ferons une rapide analyse.

A) *Préparation.* — Le premier panneau décrit l'évolution culturelle et religieuse dans le Proche-Orient depuis les âges les plus reculés jusque vers 1600 av. J.-C.

Les premiers outillages humains apparaissent en Palestine dans les cavernes, vers la fin du Paléolithique ancien et datent donc de quelque 150.000 ans [5]. Au niveau du Paléolithique moyen (100.000 ans), se situe l'homme de Néanderthal dont on a retrouvé une vingtaine de squelettes, depuis 1925, en Galilée et au Carmel ; ici il présente des caractères typiques de l'*Homo sapiens* à sa première apparition en Europe (Paléolithique supérieur : aurignacien), ce qui semble indiquer que la Palestine, déjà lieu de transit, a connu un mélange racial, après la rencontre de l'*Homo sapiens* et du *Néanderthalis*. Une lacune d'au moins 10.000 ans (20.000 à 10.000 av. J.-C.) existant dans le Proche-Orient entre les derniers dépôts de type aurignacien et le mésolithique, on ne peut suivre le développement des arts et préoccupations de l'homme, comme en Europe où l'on repère : le souci des sépultures, les figurines et les peintures à signification magique, l'industrie du tissage, de la chasse et de la pêche. Le mésolithique, bien attesté en Palestine (10.000 à 6.000 : natufien) accentue tous ces traits. Le stade néolithique serait saisissable à Jéricho (p. 97), où le P. Vincent ne l'accepte pas. La culture mégalithique, où surgissent les monuments funéraires : dolmens, menhirs et cromlechs, se situe à ce stade et se continue pendant la période chalcolithique (4500 à 3000).

Cette dernière est bien documentée. A. propose de l'appeler « céramolithique » pour évoquer la coexistence de la céramique et de l'outillage lithique (p. 98). Un art décoratif, inspiré de motifs floraux et géométriques, est florissant en Mésopotamie bien avant 4000. Il se retrouve en Palestine, en divers sites, en particulier à Teleihat Ghassoul, près de Jéricho, où le P. Mallon, S. J., a découvert vers 1930 une fresque représentant une cérémonie d'adoration à une déesse et à un Dieu ; les Ghassouliens enterraient leurs morts avec de la poterie contenant de la nourriture. Parfois les os étaient placés dans des urnes dont la forme était celle de la maison des vivants (p. 104). A Uruk, en Mésopotamie, vers 3250, on note l'existence de temples, l'invention de l'écriture qui a déjà dépassé le stade pictographique, l'usage des cylindres-sceaux, la standardisation et le symbolisme de l'art. — La culture chalcolithique est une culture d'irrigation : l'accroissement de la nourriture légumineuse amène un étonnant développement de la stature humaine ; l'entretien d'un réseau d'irrigation conduit à l'Etat organisé ; la religion édicte des sanctions dans les cas d'incurie (p. 105).

On voit comment A. procède : relevant avec soin les moindres traces religieuses dans cette monté[e] de l'humanité. Avec le Bronze ancien et moye[n] (3000-1600) il fait défiler sous nos yeux la civilisa[tion] sumérienne antique ; le premier empire q[ui] apparut dans l'histoire, l'empire sémite d'Akka[d] (2360-2180) ; le connubium suméro-akkadien qui [a] trouvé sa plus parfaite expression dans la 3[e] dynas[tie] d'Our (2090-1960) ; les invasions amorrhéenn[es] et hourrite en Mésopotamie du Nord, vers le déb[ut] du 2[e] millénaire ; la réussite amorrhéenne de Ham[]mourabi qui fait de Babylone le centre d'un Em[]pire (1700-1550). Parallèlement est évoquée l'his[]toire égyptienne : en particulier l'âge des pyr[a]mides (2600-2200) ; puis la période de féodalité e[t] de crise qui suit et fournit aux penseurs égyptien[s] l'occasion d'une littérature pessimiste ; l'épanoui[s]sement culturel et impérial de la XII[e] dynastie (199[1-] 1789). En Palestine on note une culture cananéenn[e] importante au III[e] millénaire (p. 118) avec influenc[e] de l'Egypte ; puis l'invasion amorrhéenne, qui dé[]truit des villes (par exemple Aï), avant de se séden[]tariser à son tour ; puis l'établissement syrien de[s] Proto-Hittites.

Dans ce cadre, prestigieusement évoqué, l'A. es[]saie de bien situer les affirmations ou les tendance[s] religieuses. Nous ne pouvons que difficilement re[]constituer la religion primitive. D'après A. on doi[t] accorder une grande importance à la systématisa[]tion de Lévy-Bruhl sur la pensée pré-logique, a[u] moins quand il s'agit de la culture supérieure d[e] l'homme primitif « l'expérience n'étant alors qu'u[n] maître très lent » (p. 86, 122). Il faut reconnaîtr[e] qu'on a adoré simultanément des dieux supérieur[s] et des esprits. La croyance à une autre vie a un[e] longue préhistoire puisqu'elle est aussi ancienn[e] que l'homme de Néanderthal de la période mouste[]rienne (p. 125). Les chasseurs de la fin du paléo[]lithique ont recouru à des pratiques dynamique[s] et magiques : en représentant percés de traits le[s] animaux qu'ils chassaient (p. 128). La mythologi[e] fut précoce et complexe. Le pouvoir d'abstractio[n] est sensible dès le plus ancien langage que nou[s] pouvons toucher et les hommes l'ont appliqué [à] la religion pour conclure qu'il y avait un pouvoi[r] unique à l'origine des manifestations complexes d[e] l'univers. « Ce pouvoir apparaît sous des forme[s] et avec des limitations variées, mais dans chaqu[e] cas un seul dieu supérieur est, d'après ses adora[]teurs, responsable du Cosmos » (p. 129).

La religion égyptienne, au début du 3[e] millé[]naire, aurait pu engendrer un panthéisme à la ma[]nière des Brahmanes, ou un monothéisme solaire si certaines conditions de mentalité eussent ét[é] atteintes (p. 133). A la fin du même millénaire, u[n] penseur égyptien frôle semblablement le semi-pan[]théisme, ou le véritable monothéisme, dans ce pas[]sage que nous conserve l'*Enseignement pour Mé[]rikaré* et où il est question de la divinité invisible inconnaissable, qui connaît tout, agit sans inter[]ruption comme l'eau qui coule et aussi irrésistible[]ment que l'inondation du Nil :

« Une génération laisse la voie à une autre et l[e] dieu qui connaît la nature des choses se cache. Per[]sonne ne peut s'opposer au Seigneur de la Main (créa[]trice) : il est le seul qui s'attaque à ce que l'œil voit. Honore le dieu dans sa manière de faire, honore celu[i] qui est fait de pierres précieuses et formé de cuivr[e] et qui ressemble au flot succédant au flot. Il n'est pa[s]

[5] Voir Bergounioux et Glory, *Les premiers hommes*, Toulouse-Paris, 1943.

de rivière qui puisse être cachée : elle fait brèche à travers la digue qui la cache » (p. 134) [6].

La religion mésopotamienne a établi un système polythéiste organisé. Enlil (seigneur de la tempête), dont Nippur est la ville sainte et à qui les Babyloniens assimileront plus tard Marduk est au sommet de la hiérarchie et, comme dieu cosmique, revendique l'universalité, témoin ce texte sumérien, recopié vers 1800 :

Vers Enlil les pays étrangers lèvent les yeux
A Enlil les pays étrangers rendent hommage
Les quatre quarts (de la terre), tel un jardin, fleurissent
[pour Enlil.

B) Le deuxième panneau est intitulé, d'après Os., XI, 1 : *Quand Israël était enfant*, et nous conduit d'Abraham à Moïse. La migration du premier est située entre 1900 et 1750, l'exode d'Egypte vers 1290.

La période qui va de 1600 à 1200 a été nommée par Breasted la « Première Internationale » : jamais on n'a autant correspondu de chancellerie à chancellerie, tant assimilé, de pays à pays, des dieux ayant des fonctions similaires (p. 165). A. évoque rapidement la conquête de l'Egypte par les Hyksos (1720) et la reconquête nationale des XVIII[e] et XIX[e] dynasties ; l'occupation égyptienne en Palestine (période d'Amarna : XIV[e] siècle) ; la conquête de la Mésopotamie par les Nordiques Cassites qui s'y installèrent cinq siècles ; la constitution du puissant royaume de Métanni en Mésopotamie du Nord et sa conquête par les Hittites.

La pensée religieuse marque de grands progrès. Il faut reconnaître une tendance monothéiste, d'ailleurs partielle et inefficace, dans le fait que de nombreuses divinités différentes sont les manifestations d'un seul dieu — et que le domaine du dieu supérieur est universel. Dans une tablette cassite, Marduk est identifié successivement à toute une série de dieux mâles : il est Enlil, en tant que puissant ; Shamash en tant que dieu de la justice, Sin, en tant que lumière nocturne ; « aucune déesse n'est citée, le théologien babylonien a peut-être hésité à amalgamer les sexes et il a limité son évolution monothéiste à une forme de « dithéisme ». Mais la tendance générale est indéniable » (p. 159). Il en est de même dans un texte où toutes les divinités importantes sont citées successivement comme parties du corps cosmique de Ninurta (p. 160).

C'est en Egypte, au XIV[e] siècle, que le pharaon Akhénaton promut un véritable monothéisme, d'ailleurs sans lendemain. Aton, le disque solaire, fut adoré comme le dieu unique. Les hymnes de ce culte sont bien connus et sont ordinairement cités quand on étudie le psaume CIV [7].

Le panthéon cananéen, qui intéresse plus directement l'histoire d'Israël est étudié p. 170 ss. On insiste sur le caractère de culte de fertilité que présente la religion cananéenne.

Les patriarches hébreux sont bien de réelles personnalités (p. 177). Les Hébreux font partie des Habiri-Apiru, ce qui devient une opinion commune (voir *Ami* 1948, p. 531). Jos., XXIV, 2 atteste une phase polythéiste chez les Hébreux prémosaïques (p. 180, 194, 218, 220) : leur principale divinité était un dieu de la montagne (Shaddai) et ils avaient à un haut degré le sens de l'alliance entre le groupe patriarcal et son dieu tutélaire, regardé comme un dieu parent. Chaque chef de clan patriarcal avait le droit de choisir son dieu et les vieux récits de la Genèse attesteraient que ce choix fut fait par eux : il y a « le dieu d'Abraham », « la Terreur d'Isaac » (Gen., XXXI, 42 : A. lit « le Parent d'Isaac ») et « le champion de Jacob » (Gen., XLIX, 24), (p. 182) Mais pourquoi ne pas voir dans ces expressions des « *epitheta ornantia* » et atténuer un monothéisme que semble appeler, en Gen., XLIX, 25 le parallélisme entre « le Dieu des pères » et « El Shaddai » ?

La personnalité de Moïse est mise en plein relief ; le fondateur du yahwisme est un monothéiste : il professe l'existence d'un seul Dieu, créateur de toutes choses ; source de la justice ; également puissant en Egypte, au désert, en Palestine ; n'ayant ni sexualité, ni mythologie ; de forme humaine, mais ne pouvant être contemplé par des yeux humains ; et ne pouvant être représenté par aucune forme concrète (p. 199). Le nom Yahweh serait l'abréviation d'un nom plus long ou d'une formule de litanie : « Il donne l'existence (à ce qui existe) » (p. 191). On a donné, p. 67, des éléments d'un jugement sur cette théorie !

C) L'ère charismatique et l'échec purificateur (*Charisma et Catharsis*), ainsi est intitulé le 3[e] panneau de la fresque d'Albright.

L'ère des faveurs divines, c'est la conquête de Canaan. A propos de la coutume de l'anathème, A. remarque : « Nous autres Américains avons peut-être moins que la plupart des nations modernes le droit de juger les Israélites du XIII[e] siècle av. J.-C. puisque nous avons exterminé, intentionnellement ou non, des milliers d'Indiens dans tous les coins de notre grand pays et avons réuni ceux qui restaient dans de grands camps de concentration » (p. 205). La décimation des Cananéens empêcha l'amalgame de deux peuples, dont la fusion eût affaibli le yahwisme. L'esprit de Moïse se continue par des chefs qu'Alt a nommé « charismatiques ». Le siècle de David et Salomon marque une apogée culturelle. Le schisme des tribus nordiques témoigne, dans le domaine religieux, d'une réaction contre le temps de Salomon où Yahvé, invisible, trônait au-dessus de deux chérubins, animaux mythiques, destinés à rehausser sa majesté ; Jéroboam en représentant Yahvé « comme une figure invisible se tenant sur un jeune taureau d'or », revenait peut-être à une vieille coutume traditionnelle des Israélites (p. 220, 195) ? Il nous semble plus indiqué de voir dans le taureau une représentation plus directe de la divinité, comme le montre le nom d'un fonctionnaire de Samarie au IX[e] siècle : Egel-yaw (= Yahvé est un taureau). Le mouvement prophétique se place au cœur de l'ère charismatique pour raviver l'esprit mosaïque ; il n'est pas initiateur, mais défenseur du monothéisme. L'étymologie du mot *nabi* serait « appelé » (par Dieu à une mission), (p. 222).

Des pages lumineuses sont réservées à un thème biblique très central, celui de l'échec purificateur. Les échecs nationaux se multiplient de 722 à 587.

[6] A. ne s'exagère-t-il pas la portée de ce texte ? La question de la tendance monothéiste des sages égyptiens vient d'être reprise par M. le chanoine Drioton, en termes affirmatifs.

[7] Texte en P. Gilbert, *La poésie égyptienne*, Bruxelles 1949, p. 35-41.

Ils sont une invitation adressée à l'âme d'Israël. Celle-ci s'approfondit en se tournant vers le passé mosaïque (mouvement deutéronomique du VII[e] siècle ; réflexion d'Ezéchiel sur l'idée de la responsabilité individuelle « qui est explicite dans la loi apodictique depuis les débuts du yahwisme » (p. 238) ; poèmes du Second Isaïe marquant l'apogée du mouvement mosaïque et lançant le mouvement des *anawim*), (p. 253) [8]

D) Le mot de Gal., IV, 4 sur *la plénitude des temps* sert à désigner le dernier panneau qui va jusqu'au Christ.

L'hellénisation de l'Orient a été l'un des conditionnements du développement de la pensée juive. A. en énumère les divers courants : Antigone de Soko est influencé par le stoïcisme, comme Qohélet par l'épicurisme ; les Sadducéens, en insistant sur la liberté de l'homme, réagissent contre la doctrine stoïcienne de la prédestination et Ben Sira (Ecclésiastique) est en cela leur prototype ; on relève le cadre hellénistique de la pensée pharisaïque (p. 261) ; c'est d'une hellénisation plus intégrale que relèveraient le livre de la Sagesse et Philon le Juif « qui n'eurent sans doute pas d'influence sur la vie de l'ensemble des Juifs » (p. 264).

L'hellénisme n'est pas seul à influer sur la tradition juive. A. relève les traces des conceptions iraniennes et regarde les Esséniens et les sectaires révélés par les Rouleaux de la Mer Morte comme ayant leurs origines en Mésopotamie (p. 276).

Un magnifique exposé sur la valeur des documents évangéliques et l'expression d'une admiration et d'une foi envers le Christ achèvent ce grand livre.

III. — Divers

12. — M. l'abbé ELCHINGER nous avait dit, dès 1946, son désir de constituer une anthologie biblique pour les adolescents. J. Dheilly, M[me] Hélène Lubienska de Lenval et le « Centre de Pédagogie chrétienne » de Strasbourg [9] ont apporté leur collaboration à ce projet. *Lectures bibliques* [10] est bien présenté, avec des illustrations empruntées aux sculptures des cathédrales. Le même nombre de pages est réservé à l'Ancien et au Nouveau Testament. C'est dire que pour l'Ancien, le nombre des extraits est limité et qu'un texte-raccord doit courir entre eux. On regrettera presque que ces explications soient trop abondantes ici où là (p. ex. p. 90-96). Il semble qu'on ait porté intérêt, comme il convenait, aux textes dramatiques : pourquoi alors n'avoir donné aucun extrait du Mémoire si vivant de Néhémie, qui eût été mieux à sa place que Néh., IX (p. 96-99), dont les longueurs ne captiveront guère un adolescent. Les annotations exégétiques sont généralement bonnes : on notera cependant que le Ps. CXVIII (p. 120) n'est pas le chant d'un chef de guerre, mais l'action de grâces de trois groupes : prisonniers libérés, caravaniers de retour, malades guéris. Des cartes géographiques, des schémas (p. 56 : la Pâque), des tableaux d'histoire récapitulatifs, font de ce recueil un bon instrument de travail pour des jeunes qui veulent découvrir la Bible. Il aidera beaucoup aussi leurs aînés.

13. — Mgr SOUBIGOU, vice-recteur de l'Université catholique d'Angers, continue son apostolat biblique dont l'*Ami* a entretenu plusieurs fois ses lecteurs. Son dernier opuscule est le fruit savoureux d'entretiens donnés à des éducateurs sur l'Ancien Testament [1]. Il aborde l'Ancienne Alliance en tant que pédagogie divine. Dieu éduque son peuple par les événements, qui sont comme les épiphanies de sa présence ; il y aurait tant de profit à se souvenir, devant les faits d'aujourd'hui, de ce passage de Dieu dans l'histoire : « il est un exercice fructueux et relativement facile qui consiste à rédiger en style d'aujourd'hui... certaines pages de l'A. T., ou, inversement, d'écrire en style d'A. T. des événements contemporains » (p. 11). S. évoque ensuite les éducateurs suscités par Dieu, quelques grands thèmes de pédagogie divine. Il recherche dans l'A. T. une source et un formulaire de vie spirituelle pour les éducateurs et achève son opuscule par quelques conseils sur l'enseignement de la Bible écartant à la fois la manière désuète et la manière démolisseuse. Tout l'exposé est empreint de cette « hardiesse sûre » qui est peut-être la qualité principale de ce maître discret et profond.

14. — Les rapports de la Bible et de la science sont — et seront — toujours à l'ordre du jour. C'est pourquoi l'abbé G. RÉMY, dans un style simple, qui est une continuelle *captatio benevolentiæ*, a eu raison de les évoquer et d'encadrer le plan de Dieu, tel qu'il se revèle dans la Bible, d'une histoire plus vaste qui y aboutit. Son livre [2] parle d'abord de la terre dans l'univers, puis de l'homme sur la terre. C'est l'occasion de passer en revue, avec prudence et ouverture, les questions classiques du polygénisme, de l'origine de la femme, des dons préternaturels et du péché originel. L'auteur s'inspire de la parole de Mgr Gibier à Orléans : « Messieurs, la religion n'a pas peur de votre science, elle ne redoute que votre ignorance » (p. 102). Il donne pour lire la Bible d'excellents conseils, puisés aux bonnes sources et répond aux difficultés rencontrées au cours de cette lecture, et qui peuvent dérouter le novice. On notera cependant que l'hypothèse d'une chute de météorites, pour expliquer l'arrêt du soleil par Josué, hypothèse que l'auteur reprend à son compte (p. 152) après Daniel-Rops, n'a aucune chance de cadrer avec les données du texte biblique.

15. — La méthode des « thèmes » s'impose de plus en plus. Suivre une idée de l'Ancien au Nouveau Testament, noter sa constance, son enrichissement, sa spiritualisation est une entreprise passionnante qui installe la typologie dans un développement organique [3] ; elle fait mesurer combien le N. T. est à la fois en continuité et en rupture avec l'Ancien. H. TARDIF, dans une petit livre qu'il

[8] Le mouvement des *anawim* a, en fait, des attaches préexiliques (Soph., III, 12).

[9] Publie de précieuses « *Fiches de Pédagogie religieuse* » (27, rue des Juifs, Strasbourg).

[10] Petit in-8, de 367 p., Colmar-Paris, Ed. Alsatia, 1951.

[1] *L'Ancien Testament et les éducateurs*, 44 p., 150 fr. (franco, 165 fr.). « Rayons », 27, rue Volney, Angers. (C. C. P. Nantes 644.26).

[2] *De la création à l'ère atomique : autour de la Bible*. In-12 de 212 p., 300 fr. Paris, Bonne Presse, 1950.

[3] Sur la méthode des thèmes, voir Guillet, S. J., *Thèmes bibliques* (*Ami*, 1951, p. 545) et Dom Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible* (*Ami*, 1950, p. 644).

présente comme « un instrument de travail plutôt qu'une élaboration achevée », nous donne l'esquisse d'un certain nombre de thèmes, poursuivis jusqu'aux niveaux évangélique et paulinien [4]. Le groupement de ces thèmes n'apparaît pas toujours heureux, mais la matière est riche et l'auteur a le sens de la Bible et de son utilisation pastorale. Signalons : le thème du « Jour », le thème du Christ-Pierre, celui de la Mer vaincue par Dieu et le Christ, le thème nuptial (particulièrement développé, p. 94-102), celui de la Vigne (on aurait dû signaler que Vigne = Epouse en Isaïe et dans le Cantique), celui de l'image de Dieu. Des textes patristiques sont introduits par un extrait de *Divino afflante Spiritu* où est conseillé le recours aux commentaires des Pères.

16. — *Découverte des mondes ensevelis*, est un livre dense et cependant, de lecture très attrayante, qu'A. PARROT, conservateur en chef des Musées nationaux, vient de consacrer à l'archéologie du Proche-Orient [5]. Il n'y a que des qualités dans cette étude : la clarté avec laquelle on nous guide à travers 5000 ans de civilisation ; l'information exhaustive qui fait état même des trouvailles de 1952 ; la passion pour le métier, avec, çà et là, une note de poésie (p. 119) ou une invitation discrète à philosopher sur l'homme : « Avec les faucilles d'argile on est bien loin de l'énergie atomique. On aimerait savoir si l'on était plus près du bonheur ? » (p. 87) ; par-dessus tout une ferveur biblique et religieuse. A la fin on esquisse un tableau des apports de l'archéologie (p. 130-136) : elle a confirmé des faits d'histoire et permet l'insertion de la Parole dans un milieu donné [6] ; elle a précisé des sites : nous savons où Jésus s'est désaltéré au pied du Garizim, par quel escalier il est descendu à Gethsémani, par quelle porte il est passé pour être crucifié ; en voyant sur le manuscrit d'Isaïe, trouvé près de la Mer Morte la marque laissée par les doigts des lecteurs, nous comprenons mieux le comportement concret du Christ à la synagogue de Nazareth (Lc., IV, 16-17) ; enfin l'archéologie tend à nous rendre l'âme même des peuples disparus, dans ses démarches religieuses. L'école de Wellhausen avait posé ce schéma évolutif : animisme, polythéisme, hénothéisme, monothéisme. Il apparaît que l'archéologie n'atteste pas d'animisme, mais au contraire, et dès les origines, la croyance en des divinités. On rejoint là une des leçons que donne le livre d'Albright, analysé plus haut.

17. — L'étude de l'abbé J. STARCKY sur *Palmyre* est plus austère d'apparence, mais témoigne d'une réussite pour mettre à la portée du grand public les résultats de l'exploration [7]. On sait que l'auteur a contribué, par ses travaux personnels, à cette « découverte » de Palmyre. La capitale du désert de Syrie existait dès le début du IIe millénaire, mais sa grande époque est le IIIe siècle après J.-C., quand sa reine Zénobie se dressa contre Rome, qui la vainquit (en 272) : cette histoire dramatique est évoquée p. 53-68 ; pour Zénobie, Palmyre faisait partie de l'Empire et elle a eu l'audace de tenter sa chance dans la compétition à l'Empire, comme tant d'autres, espagnols ou syriens, illyriens ou africains. L'histoire économique de Palmyre, port de transit, revit dans le fameux « Tarif » dont la stèle a près de 5 m. de large et le texte plus de 400 lignes réparties en 4 panneaux, tant en grec, qu'en palmyrénien (forme de l'araméen). Un chapitre sur la religion signale une tendance monothéisante dans le culte de Bêl (p. 86, 88), le dieu officiel. Une autre divinité suprême est Baalshamin, le Baal des cieux, transcendant et bienveillant qui prend une grande place dans la piété personnelle et n'est autre « que le mystérieux dieu anonyme des Palmyréniens ». Voici une dédicace typique qui date de 253 : « A Celui dont le nom est béni à jamais, bon, miséricordieux et compatissant, a fait en action de grâces Maggai fils de Lishamsh, pour le salut de son fils ; car il l'a invoqué et il l'a exaucé » (p. 99-100). Un notable qui présidait le Sénat de Palmyre vers 200 est l'auteur d'une dédicace au « dieu un, unique, miséricordieux » p. 101). Ainsi S. relève avec sympathie toute tendance qui prépare un terrain favorable à la vérité.

A. GELIN, P. S. S.

[4] *La victoire du Nouvel Adam*, coll. « *Piscatores hominum* », 224 p., Paris, Editions ouvrières.
[5] Delachaux et Niestlé, Paris, 1952, 150 p., 620 fr.
[6] Notons p. 101, cette excellente formule : « Par son unité géographique, la Phénicie-Palestine fut, dès les origines de la vie, la première « plaque tournante » de l'humanité. Cette plaque a fonctionné sans arrêt, pendant des millénaires, recueillant et distribuant. »
[7] Coll. « L'Orient ancien illustré », n° 7, Paris, A. Maisonneuve, 132 p.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un enfant de 6 ans dit à un autre de même âge : « Il n'y a pas de Bon Dieu, c'est papa qui l'a dit. » Le père est incroyant ; la mère peu pratiquante ; l'enfant va à l'école laïque. Que penser des dispositions de l'enfant lorsque la mère demandera de l'admettre à la Première communion ? L'enfant voudra bien tout ce que l'on voudra. Mais il me semble qu'il ne peut avoir la foi ; le curé sait pertinemment que le père et l'instituteur se chargeront de l'influencer dans le mauvais sens. Que doit faire le curé ?

R. — « Il est très vrai que la foi est théologiquement nécessaire comme condition primordiale de la réception du Sacrement de l'Eucharistie chez les enfants. » Ainsi s'exprimait l'*Ami du Clergé* du 28 sept. 1911 à propos d'un cas semblable. Le *Directoire pour la Pastorale des Sacrements* nous dit : « On ne peut donner un Sacrement à celui qui déclare n'avoir pas la foi » (n° 10, p. 44). On lit en note : « Si quelqu'un a vraiment l'intention de recevoir un sacrement, l'absence de foi rend ce sacrement infructueux, mais non pas invalide, sauf dans le cas de la Pénitence et de l'Eucharistie. » On ne peut donc admettre à la première Communion un enfant qui n'a pas la foi.

Il peut arriver, certes, qu'un enfant baptisé perde la foi. L'influence d'un père incroyant ou d'un instituteur athée, une ambiance irréligieuse ou antireligieuse, l'action dissolvante de paroles ou de jugements émis devant lui peuvent atteindre profondément sa foi.

Il faut remarquer cependant que la foi, infusée par le baptême dans l'âme d'un enfant, n'est pas facile à déraciner. C'est qu'en effet, dès que cet enfant atteint l'âge de raison, il produit des actes de foi dont la répétition fortifie rapidement la foi qu'il porte en lui.

Pour perdre la foi cet enfant devrait expressément poser un acte d'infidélité, formuler un refus positif de croire. C'est bien difficile pour un enfant de six ans. A-t-il la raison suffisante pour faire un tel acte ? Une parole comme celle-ci : « Il n'y a pas de Bon Dieu, c'est papa qui l'a dit », constitue-t-elle, chez un enfant de six ans, ce péché grave d'infidélité qui tue la foi ? Ce peut n'être qu'une vantardise destinée à étonner un camarade. Il serait sans doute téméraire d'affirmer qu'un enfant de six ans a perdu la foi uniquement parce qu'il a prononcé devant un camarade les paroles susdites.

Il n'est guère possible d'affirmer avec certitude qu'une personne a perdu la foi. « Un adulte même, dit le *Directoire* (p. 46, en note), peut employer parfois certaines expressions paraissant signifier qu'il a perdu la foi, alors que celle-ci demeure à l'état plus ou moins conscient. » La question de la survivance ou de la perte de la foi surnaturelle dans une âme, et surtout une âme d'enfant, est une question qui la plupart du temps reste insoluble pour nous, car ce problème se noue dans un domaine secret qui nous échappe à peu près complètement.

Aussi quand il s'agit de déterminer si on peut admettre un chrétien à recevoir tel sacrement, c'est surtout dans ses attitudes qu'il faut trouver les raisons de lui donner ou de lui refuser ce sacrement, car « pour tous les sacrements, à l'exception de la Pénitence, nous ne pouvons juger qu'au for externe. » (*Directoire* n° 12, p. 45). Dans l'appel d'un enfant à la Communion privée, laissons de côté la question insoluble de la survivance ou de la perte de la foi et examinons s'il possède les dispositions que le Droit canonique indique comme nécessaires, à savoir « une certaine connaissance » de la doctrine chrétienne et « une certaine dévotion » envers la Sainte Eucharistie, en rapport évidemment avec son âge (c. 854, § 3). De ces dispositions sont juges le confesseur et les parents (c. 854, § 4). Le curé a certes le droit et le devoir de s'assurer de leur bien-fondé et s'il constate que l'enfant montre par sa conduite que ses dispositions de science et de piété sont insuffisantes, il a parfaitement le droit de remettre à plus tard la Première Communion.

On comprend fort bien que le curé de l'enfant qui a prononcé de telles paroles soit inquiet. Sans doute ces paroles ne permettent pas d'affirmer avec certitude que cet enfant a perdu la foi, mais le curé peut voir dans cette manifestation publique d'incroyance, que rend encore plus troublante l'influence néfaste que subit l'enfant dans son milieu de vie, des raisons suffisantes pour ne pas l'admettre immédiatement à la Première Communion. Mais qu'il pèse bien sa décision, se souvenant que « la communion privée ne doit pas être le privilège des enfants de famille chrétienne. On a constaté que le fait, pour un enfant de milieu déchristianisé, d'avoir communié fréquemment, pourvu que ce fût spontanément, avant la communion solennelle, est souvent un gage de persévérance. » (*Directoire* n° 38, p. 55).

Il y a d'abord à l'égard de cet enfant un beau travail à faire. « Le rôle du prêtre, pasteur d'âmes, n'est pas seulement de constater les dispositions du sujet, mais aussi de l'aider. Si ces dispositions paraissent faire défaut, il devra faire son possible pour les procurer. Et, en toute hypothèse, il devra préparer le sujet à profiter plus pleinement de la grâce sacramentelle. L'efficacité des sacrements est en proportion des dispositions du sujet... Des dispositions insuffisantes ou erronées peuvent très bien être complétées ou rectifiées, sous l'influence de la grâce, par un supplément d'information donné avec clarté et bienveillance. » (*Directoire* n° 13, p. 46).

Il faudrait parler du Bon Dieu à cet enfant, de manière à neutraliser l'influence du milieu où il vit. Cela peut se faire d'ailleurs sans le troubler dans le respect et la confiance qu'il doit à son père, car on peut lui faire saisir que son père n'est pas compétent en tout et que, par ex. lorsqu'il y a un malade à la maison c'est le médecin que l'on va consulter. Il faudrait expliquer à cet enfant l'acte de foi et lui faire faire des actes de foi qui viendront fortifier l'habitus de foi qui très probablement, malgré sa réflexion à son camarade, se trouve toujours en son âme de baptisé.

E. G.

Q. — Est-il exact que l'exercice de la radiesthésie soit interdit aux ecclésiastiques ? Nous avons parmi nous un jeune prêtre qui le nie et qui prétend, en manœuvrant son pendule sur des malades, déterminer la nature de leur maladie et même les remèdes à leur appliquer. Qu'en penser ?

R. — Relisez l'*Ami*, 13 mars 1947, p. 276. Vous y trouverez l'essentiel du décret du St-Office du 26 mars 1942, qui interdit la radiesthésie quand il s'agit de recherches ou de consultations concernant les personnes (lieu où elles se trouvent, maladies dont elles souffrent et remèdes à leur appliquer, etc.) et des événements inconnus (cf. canon 139, § 2). Les Ordinaires et Supérieurs religieux doivent réprimer ces abus, sous menace de peines canoniques. En cas de récidive de scandale, ou d'autres circonstances graves, les Ordinaires et Supérieurs religieux doivent déférer au Saint-Office les délinquants. En dehors de ces cas, la pratique du pendule tombe sous la prohibition formulée dans le Code, canon 138, qui prescrit que les clercs « ab iis omnibus quæ statum suum *dedecent* prorsus abstineant », et le canon 139, § 1 : « Ea etiam quæ licet non indecora, a clericali tamen statu *aliena* sunt, vitent. »

LITURGIE

Q. — Le lecteur des leçons (prophéties) du nouvel office du Samedi Saint peut-il user de la langue vulgaire (français) ou doit-il n'user que du latin ? — La question a-t-elle été précisée par l'autorité compétente ?

R. — « La langue propre de l'Eglise romaine est la langue latine. Il est donc interdit dans les *solen-*

lles fonctions liturgiques de chanter quoi que ce it en langue vulgaire ; bien plus encore de chanr en langue vulgaire les parties variables ou comunes de *la messe* et de l'office. » (*Motu proprio* B. Pie X, 22 novembre 1903, III, 7 ; cf. aussi n. 819).

C'est là un principe bien défini, qu'il n'est pas cessaire de répéter en tête de chaque page du issel.

Ce qui est nécessaire, c'est d'indiquer les dérogans à la règle normale. Précisément, l'*Ordo Sabti Sancti* (n° 26) permet de faire, dans une traiction autorisée par l'Ordinaire, tant l'*allocution éparatoire* à la rénovation des promesses du bapme que *cette rénovation elle-même*. Quant aux çons, rien n'indique qu'on puisse user d'une aue langue que le latin. Il faut donc en conclure, ns qu'il soit besoin d'autre précision, que l'usage français *y est interdit*. Si la S. C. des Rites ait cru bon d'autoriser la langue vulgaire, elle aurait pas manqué de l'indiquer expressément.

Q. — J'ai, dans mes églises, plusieurs « *pierres saées* », portant les 5 croix réglementaires, et des traces sibles d'onctions ; et cependant *sans tombeau, ni liques*.

Puis-je continuer à les utiliser, au moins momentaément, telles qu'elles ? Ou dois-je ne plus y célébrer ant de les avoir fait consacrer de nouveau, avec liques ?

R. — Dans la discipline actuelle. on ne peut nsacrer *validement* un autel, fixe ou portatif, ns y inclure des reliques de saints, dont un au oins est martyr (cf. *Code*, can. 1198, § 4 ; *Pontifical*, « De altaris consecratione »), d'autant moins ue l'enlèvement des reliques fait perdre sa consération à l'autel (cf. can. 1200, § 2, 2°).

De bonne heure dans l'Eglise, on offrit le saint crifice sur les tombeaux des martyrs. L'usage e placer des reliques dans les autels commence se généraliser dès le IVe s. On emploie d'abord s corps entiers, puis des ossements, déposés à la se de l'autel, dans une cavité appelée *sepulcrum*, *confessio* (Pontifical). Sanctionnée par le Pontical, de nombreux décrets et par le code, cette utume a maintenant force de loi.

Il s'est trouvé toutefois des pierres d'autel sans liques. « Le 20 septembre 1594, la S. C. des vêques et Réguliers ordonne de mettre des reques dans certains autels qui auraient été consaés sans reliques, chose, dit-elle, à peine croyable, nt le rite est antique et s'impose. Cependant, le 7 janvier 1900, le Saint-Office tolère, jusqu'à ce n'on ait pu y mettre des reliques, l'usage de ceriins autels qu'on disait avoir été consacrés jadis ar des missionnaires qui auraient eu le privilège e consacrer des autels sans y déposer des reliques. e même état de choses se rencontre en France au ébut du XIXe siècle, après la Révolution » (*Dict. de roit canonique*, art. *Autel*, col. 1462). Peut-être s pierres sacrée de votre église proviennent-elles e cette dernière époque ?

Pratiquement, vous devez vous procurer sans tarer une pierre sacrée répondant à toutes les exiences du droit, et faire consacrer celles qui, de ute évidence, sont défectueuses. Si les autels portatifs dont le sépulcre se trouvait, non sur la partie supérieure, mais sur la face antérieure, ont dû être consacrés de nouveau *quum commode fieri possit* (cf. S.R.C., 4032, ad III, 13 juin 1899), à fortiori doivent l'être ceux qui ne contiennent pas de reliques.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Antonii d'ELIA, S. J. — **Latinarum Litterarum historia.** — In-8 de XII-306 p. ; 800 lire ; relié, 1200 l. — Naples, d'Auria, 1952.

Le but de cette histoire de la littérature latine est de donner aux étudiants, aux séminaristes surtout, la connaissance et l'estime des grands écrivains latins et de leurs œuvres. L'auteur sait que, lors de leurs études secondaires, la grande majorité des élèves ne sont pas en état de lire couramment un ouvrage classique écrit dans un latin digne de la belle époque. Il compte du moins sur leurs maîtres pour utiliser au mieux son travail au bénéfice des jeunes gens.

Pour le P. d'Elia, l'ère de la littérature latine commence à la fondation de Rome et s'étend à la mort de Justinien (565). Il la divise en cinq périodes : La 1re, très pauvre, va jusqu'aux débuts d'Andronicus (— 240) ; la 2e, qui n'est encore qu'une préparation, jusqu'à la mort de Sylla (— 78) ; la 3e l'âge d'or, se termine à la mort d'Auguste (+ 14) ; la 4e, qu'il appelle « l'âge d'argent », dure jusqu'à la mort de Trajan (117) ; la 5e enfin, « l'âge de fer », où la langue latine est contaminée par l'apport des Barbares, prend fin en 565. Tout en reconnaissant que S. Jérôme et S. Augustin savaient parler latin, l'auteur les relègue, avec les autres écrivains chrétiens, y compris Minutius Félix, Tertullien et S. Cyprien, dans un appendice. De S. Léon, nous n'avons pas vu qu'il fût question.

Au début de chaque période, le P. d'Elia trace un tableau de la situation politique et culturelle du peuple romain. Sur chaque auteur, il rappelle quelques données biographiques, indique ses ouvrages, analyse brièvement les principaux de ceux-ci et donne une appréciation littéraire de l'ensemble.

A plus d'un trait, on comprend que l'auteur a écrit surtout pour ses compatriotes. L'ouvrage mérite cependant d'être connu et utilisé ailleurs ; les professeurs de l'enseignement secondaire pourront en tirer parti utilement.

Jacques HERISSAY. — **La Vie religieuse à Paris sous la Terreur.** — In-16 de 304 p., 750 f. — Paris, Laffont, 1952.

M. J. Hérissay est un spécialiste de la « petite Histoire », qui est souvent la plus curieuse et la plus instructive de toutes. C'est le genre où s'illustra G. Lenôtre. Il a beaucoup étudié la période révolutionnaire et il travaille surtout sur archives. Ses sources sont aussi abondantes que sûres et la plupart du temps inédites. Le tableau qu'il nous trace de la vie religieuse à Paris sous la Terreur — exactement de 1792 à 1794 — est des plus vivants et des plus palpitants. Ce livre est à mettre auprès de celui de Charles Ledré, *L'Eglise de France sous la Révolution* (aussi chez Laffont), qui se limite pratiquement à la région lyonnaise, et de celui d'Antoine Lestra, *Les Secrets du Clergé clandestin* (chez Lardanchet, Lyon), qui nous raconte les aventures du P. Coudrin, fondateur de Picpus.

Dans tous ces ouvrages, comme dans ceux de G. Lenôtre, ou dans celui plus ancien des Goncourt, *Histoire de la Société française pendant la Révolution*, ou celui de Jean Robiquet, *La Vie quotidienne au temps de la Révolution* (Hachette), on trouve quantité d'anecdotes tantôt tragiques, tantôt piquantes ou écœurantes. C'est la révélation d'une époque incroyablement agitée et troublée, et cependant féconde. Le livre de J. Hérissay est à lire. On y trouvera des leçons de courage et de foi !

T. R. P. BUZY. — **Les quatre Evangiles et les Actes des Apôtres, traduits sur le texte grec et annotés.** — In-18 de 338 p. — Paris, Editions de l'Ecole, 1952.

Cette édition nouvelle est une reproduction de celle qui parut en 1937, elle porte encore l'*imprimatur* de cette date. Chaque livre sacré est précédé d'une courte introduction. Les notes sont d'un exégète averti qui a vécu longtemps en Palestine. La traduction est une des meilleures que nous ayons en français. Des illustrations et des cartes géographiques aident à l'intelligence du texte. Un tableau synoptique des Evangiles, une analyse des Actes des Apôtres, et une table donnant la référence des évangiles des dimanches de l'année liturgique et des principales fêtes terminent le volume. L'ouvrage convient donc parfaitement aux écoles, surtout secondaires. Le prix varie suivant la reliure : s'adresser à l'éditeur.

Pierre LORSON, S. J. — **Le plaisir sanctifié.** — In-8 de 160 p. — Paris, Alsatia, 1952.

L'auteur veut montrer qu'il n'y a pas opposition entre la pratique chrétienne et le plaisir honnête. Toute la vie humaine peut et doit être sanctifiée par la grâce. Or dans la vie d'un homme, il y a une part pour la détente, pour le plaisir. Il importe d'amener ce plaisir « au baptistère » et de montrer qu'il est capable, à certaines conditions, non seulement de ne pas éloigner de Dieu, mais d'en rapprocher.

Dans ce but, le P. L. nous fait contempler « les modèles » : le Christ et les Saints ; rappelle « les principes » : conditions négatives et positives du divertissement chrétien. Puis en 18 chapitres, il passe en revue les plaisirs actuels : conversation, repas, lecture, sport, vêtement, danse, musique, cinéma, beautés de la nature, poésie, étude, risques à courir, tourisme, rêve, amitié, amour. Il termine en indiquant « les guides » que l'Eglise donne à ses enfants, notamment l'*Index*, et termine par quelques pages intitulées « Liturgie et divertissement ». Notons en passant une petite erreur à corriger. P. 145, on semble mettre en doute que les prohibitions de l'Index s'étendent aux journaux et autres périodiques. Il n'y a pas lieu d'en douter : il suffit de lire le canon 1384, § 2 et de remarquer qu'il vaut. *nisi aliud constet*, pour « tous les journaux, périodiques et les autres publications quelles qu'elles soient » dont il s'agit dans le titre XXIII tout entier.

L'ouvrage fait partie de la collection *Ministerium verbi* du diocèse de Strasbourg. Il s'adresse donc avant tout aux prêtres qu'il aidera à moderniser leur prédication sur des sujets neufs et assez délicats ; mais il mérite aussi d'être lu et mis en pratique par les fidèles et spécialement parents, éducateurs, animateurs d'action catholique. L'aisance et l'agrément du style aideront à sa diffusion.

RR. PP. CATTIN et CONUS, O. P. — **Aux sources de la vie spirituelle. Documents.** — In-8 de 1300 p., broché, 23 fr. suisses ; relié toile, 27 fr. — Fribourg, Edit. St-Paul, 1951.

Voulant donner au clergé et aux laïcs un guide autorisé pour leur vie spirituelle, les auteurs ont recueilli les documents pontificaux, spécialement les encycliques, que depuis Pie XI les Papes ont écrits à ce sujet. Une partie de ces enseignements sont surtout doctrinaux ; d'autres ont un caractère plus pastoral. Mais ici on est « aux sources » ; la connaissance qu'on en prendra ne dispense pas d'étudier les diverses sortes de spiritualité qui existent dans l'Eglise et d'en faire l'application suivant les besoins individuels.

La collection n'est pas exhaustive. Elle comprend seulement les documents émanés des Papes eux-mêmes, mais non ceux des Congrégations qui parfois précisent les premiers. La grande majorité des pièces rassemblées est citée intégralement, en traduction française, soit officielle, soit autre, mais révisée et corrigée en vue de la rendre plus fidèle et plus claire. Chaque encyclique est précédée d'un bon tableau synoptique qui en indique le plan.

La disposition générale est synthétique : le St-Esprit ; la personne du Christ ; les sacrements ; la doctrine du Christ ; Marie ; l'Eglise ; la grâce ; les vertus théologales ; les vertus morales ; les états de vie ; les saints proposés comme modèles. Les § sont numérotés et pour faciliter les recherches, outre une table des sigles placées en tête du volume, on trouve à la fin un index chronologique et un autre alphabétique des documents ; un index analytique par ordre alphabétique (52 p.) et enfin une table des matières.

La présentation typographique est excellente.

Ce sera là un ouvrage de lecture courante pour beaucoup de chrétiens et une mine précieuse que, grâce aux tables, les théologiens et les prêtres engagés dans l'action pourront aisément consulter et mettre à profit.

M.-D. FORESTIER, O. P. — **Une route de liberté : le scoutisme.** — In-8 de 334 p., 600 fr. — Paris, Les Presses d'Ile de France (2, rue Garancière, VIe), 1953.

Une longue expérience du scoutisme a qualifié le P. Forestier pour nous en faire une présentation authentique. Qu'il y ait là, comme en toute chose humaine, quelques ombres, l'auteur n'y contredit pas. Mais si l'on regarde ce système éducatif dans ce qu'il a d'essentiel, surtout au sein du catholicisme ; si l'on en mesure les résultats durables, si profonds qu'ils ont marqué, non seulement l'adolescence et la jeunesse, mais aussi l'âge viril d'une foule de nos contemporains, d'une empreinte particulière faite de fière crânerie et d'humble dévouement, il faut reconnaître que son efficacité est bienfaisante et qu'elle est une des grâces providentiellement réservées à notre dure époque.

Le P. F. expose : 1. les principes et les réalisations de l'éducation scoute ; 2. analyse son âme qu'expriment « la loi » et « la promesse » ; 3. décrit l'expérience qui fait les « routiers » ; 4. montre que le mouvement sait s'adapter aux différents milieux sociaux et enfin 5. dégage les éléments d'une « spiritualité scoute ».

Connaissant à fond son sujet, l'auteur en parle avec une sympathie communicative. Son livre est un regard sur le passé, en vue d'éclairer l'avenir. Il convient donc aux chefs, aux aînés, aux aumôniers du scoutisme, et à quiconque tient à avoir une idée juste de ce mouvement dont l'idée génératrice est celle-ci : s'entraîner à *agir librement en esprit de service.*

IMPRIMATUR

Lingonis, die 27 januarii 1953

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)